L. 4. Nat. 120.

Brandeis University
Library

The Gift of

Mrs. Jacob Scheuer

№ 46.

F. 386.

Kleinere

prosaische Schriften

von

Schiller.

Aus mehrern Zeitschriften

vom Verfasser selbst gesammelt und verbessert.

Dritter Theil.

Leipzig 1801.
bey Siegfried Lebrecht Crusius.

I.

Über

das Erhabene.

„Kein Menſch muſs müſſen" ſagt der Jude Nathan zum Derwiſch, und dieſes Wort iſt in einem weiteren Umfange wahr, als man demſelben vielleicht einräumen möchte. Der Wille iſt der Geſchlechtscharakter des Menſchen, und die Vernunft ſelbſt iſt nur die ewige Regel deſſelben. Vernünftig handelt die ganze Natur; ſein Prärogativ iſt bloſs, daſs er mit Bewuſstſeyn und Willen vernünftig handelt. Alle andere Dinge müſſen; der Menſch iſt das Weſen, welches will.

Dieſs iſt auf zweyerley Weiſe möglich. Entweder realiſtiſch, wenn der Menſch der Gewalt Gewalt entgegenſetzt, wenn er als Natur die Natur beherrſchet: oder idealiſtiſch, wenn er aus der Natur heraustritt und ſo, in Rückſicht auf ſich, den Begriff der Gewalt vernichtet. Was ihm zu dem erſten verhilft, heiſst phyſiſche Cultur. Der Menſch bildet ſeinen Verſtand und ſeine ſinnlichen Kräfte aus, um die Naturkräfte nach ihren eigenen Geſetzen, entweder zu Werkzeugen ſeines Willens zu machen, oder ſich vor ihren Wirkungen, die er nicht lenken kann, in Sicherheit zu ſetzen. Aber die Kräfte der Natur laſſen ſich nur bis auf einen gewiſſen Punkt beherrſchen oder abwehren; über dieſen Punkt hinaus entziehen ſie ſich der Macht des Menſchen und unterwerfen ihn der ihrigen.

Jetzt alſo wäre es um ſeine Freyheit gethan, wenn er keiner andern als phyſiſchen Kultur fähig wäre. Er ſoll aber

ohne Ausnahme Menſch ſeyn, alſo in keinem Fall etwas gegen ſeinen Willen erleiden. Kann er alſo den phyſiſchen Kräften keine verhältniſsmäſsige phyſiſche Kraft mehr entgegen ſetzen, ſo bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, nichts anders übrig, als: ein Verhältniſs, welches ihm ſo nachtheilig iſt, ganz und gar aufzuheben, und eine Gewalt, die er der That nach erleiden muſs, dem Begriff nach zu vernichten. Eine Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heiſst aber nichts anders, als ſich derſelben freywillig unterwerfen. Die Kultur, die ihn dazu geſchickt macht, heiſst die moraliſche.

Der moraliſch gebildete Menſch, und nur dieſer, iſt ganz frey. Entweder er iſt der Natur als Macht überlegen, oder er iſt einſtimmig mit derſelben. Nichts was ſie an ihm ausübt, iſt Gewalt, denn eh es bis zu ihm kommt, iſt es ſchon ſeine eigene Handlung geworden, und die dynamiſche Natur erreicht ihn

ſelbſt nie, weil er ſich von allem, was ſie erreichen kann, freythätig ſcheidet. Dieſe Sinnesart aber, welche die Moral unter dem Begriff der Reſignation in die Nothwendigkeit und die Religion unter dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Rathſchluſs lehret, erfodert, wenn ſie ein Werk der freyen Wahl und Ueberlegung ſeyn ſoll, ſchon eine gröſsere Klarheit des Denkens und eine höhere Energie des Willens, als dem Menſchen im handelnden Leben eigen zu ſeyn pflegt. Glücklicherweiſe aber iſt nicht bloſs in ſeiner rationalen Natur eine moraliſche Anlage, welche durch den Verſtand entwickelt werden kann, ſondern ſelbſt in ſeiner ſinnlich vernünftigen, d. h. menſchlichen Natur eine aeſthetiſche Tendenz dazu vorhanden, welche durch gewiſſe ſinnliche Gegenſtände geweckt, und durch Läuterung ſeiner Gefühle zu dieſem idealiſtiſchen Schwung des Gemüths kultivirt werden kann. Von dieſer, ihrem Begriff und Weſen nach, zwar idealiſtiſchen Anlage, die aber auch ſelbſt der

Realiſt in ſeinem Leben deutlich genug an den Tag legt, obgleich er ſie in ſeinem Syſtem nicht zugiebt *) werde ich gegenwärtig handeln.

Zwar reichen ſchon die entwickelten Gefühle für Schönheit dazu hin, uns bis auf einen gewiſſen Grad von der Natur als einer Macht unabhängig zu machen. Ein Gemüth, welches ſich ſoweit veredelt hat, um mehr von den Formen als dem Stoff der Dinge gerührt zu werden, und ohne alle Rückſicht auf Beſitz, aus der bloſsen Reflexion über die Erſcheinungsweiſe ein freyes Wohlgefallen zu ſchöpfen, ein ſolches Gemuth trägt in ſich ſelbſt eine innre unverlierbare Fülle des Lebens, und weil es nicht nöthig hat, ſich die Gegenſtände zuzueignen, in denen es lebt, ſo iſt es auch nicht in Gefahr, derſelben beraubt zu

*) Wie überhaupt nichts wahrhaft idealiſtiſch heiſſen kann, als was der vollkommene Realiſt wirklich unbewuſst ausübt, und nur durch eine Inconſequenz läugnet.

werden. Aber endlich will doch auch der Schein einen Körper haben, an welchem er ſich zeigt, und ſolange alſo ein Bedürfniſs auch nur nach ſchönem Schein vorhanden iſt, bleibt ein Bedürfniſs nach dem Daſeyn von Gegenſtänden übrig, und unſre Zufriedenheit iſt folglich noch von der Natur als Macht abhängig, welche über alles Daſeyn gebietet. Es iſt nehmlich etwas ganz anders, ob wir ein Verlangen nach ſchönen und guten Gegenſtänden fühlen, oder ob wir bloſs verlangen, daſs die vorhandenen Gegenſtände ſchön und gut ſeyen. Das letzte kann mit der höchſten Freyheit des Gemüths beſtehen, aber das erſte nicht; daſs das vorhandene ſchön und gut ſey, können wir fodern; daſs das Schöne und Gute Vorhanden ſey, bloſs wünſchen. Diejenige Stimmung des Gemüths, welche gleichgültig iſt, ob das Schöne und Gute und Vollkommene exiſtire, aber mit rigoriſtiſcher Strenge verlangt, daſs das Exiſtirende gut und ſchön und vollkommen ſey, heiſst vorzugsweiſe groſs

und erhaben, weil sie alle Realitäten des schönen Charakters enthält, ohne seine Schranken zu theilen.

Es ist ein Kennzeichen guter und schöner aber jederzeit schwacher Seelen, immer ungeduldig auf Existenz ihrer moralischen Ideale zu dringen, und von den Hindernissen derselben schmerzlich gerührt zu werden. Solche Menschen setzen sich in eine traurige Abhängigkeit von dem Zufall, und es ist immer mit Sicherheit vorher zu sagen, dass sie der Materie in moralischen und aesthetischen Dingen zuviel einräumen und die höchste Charakter- und Geschmacks-Probe nicht bestehen werden. Das moralisch Fehlerhafte soll uns nicht Leiden und Schmerz einflössen, welches immer mehr von einem unbefriedigten Bedürfnifs als von einer unerfüllten Foderung zeugt. Diese mufs einen rüstigern Affekt zum Begleiter haben, und das Gemüth eher stärken und in seiner Kraft bevestigen, als kleinmüthig und unglücklich machen.

Zwey Genien ſind es, die uns die Natur zu Begleitern durchs Leben gab. Der Eine, geſellig und hold, verkürzt uns durch ſein munteres Spiel die mühvolle Reiſe, macht uns die Feſſeln der Nothwendigkeit leicht, und führt uns unter Freude und Scherz bis an die gefährlichen Stellen, wo wir als reine Geiſter handeln und alles körperliche ablegen müſſen, bis zur Erkenntniſs der Wahrheit und zur Ausübung der Pflicht. Hier verläſst er uns, denn nur die Sinnenwelt iſt ſein Gebieth, über dieſe hinaus kann ihn ſein irrdiſcher Flügel nicht tragen. Aber jetzt tritt der andere hinzu, ernſt und ſchweigend, und mit ſtarkem Arm trägt er uns über die ſchwindlichte Tiefe.

In dem erſten dieſer Genien erkennet man das Gefühl des Schönen, in dem zweyten das Gefühl des Erhabenen. Zwar iſt ſchon das Schöne ein Ausdruck der Freyheit; aber nicht derjenigen, welche uns über die Macht der Natur erhebt

und von allem körperlichen Einfluſs entbindet, ſondern derjenigen, welche wir innerhalb der Natur als Menſchen genieſsen. Wir fühlen uns frey bey der Schönheit, weil die ſinnlichen Triebe mit dem Geſetz der Vernunft harmonieren; wir fühlen uns frey beim Erhabenen, weil die ſinnlichen Triebe auf die Geſetzgebung der Vernunft keinen Einfluſs haben, weil der Geiſt hier handelt, als ob er unter keinen andern als ſeinen eigenen Geſetzen ſtünde.

Das Gefühl des Erhabenen iſt ein gemiſchtes Gefühl. Es iſt eine Zuſammenſetzung von Wehſeyn, das ſich in ſeinem höchſten Grad als ein Schauer äuſsert, und von Frohſeyn, das bis zum Entzücken ſteigen kann und ob es gleich nicht eigentlich Luſt iſt, von feinen Seelen aller Luſt doch weit vorgezogen wird. Dieſe Verbindung zweyer widerſprechender Empfindungen in einem einzigen Gefühl beweiſt unſere moraliſche Selbſtſtändigkeit auf eine unwiderlegliche Wei-

ſe. Denn da es abſolut unmöglich iſt, daſs der nehmliche Gegenſtand in zwey entgegengeſetzten Verhältniſſen zu uns ſtehe, ſo folgt daraus, daſs wir ſelbſt in zwey verſchiedenen Verhältniſſen zu dem Gegenſtand ſtehen, daſs folglich zwey entgegengeſetzte Naturen in uns vereiniget ſeyn müſſen, welche bey Vorſtellung deſſelben, auf ganz entgegengeſetzte Art intereſſiret ſind. Wir erfahren alſo durch das Gefühl des Erhabenen, daſs ſich der Zuſtand unſers Geiſtes nicht nothwendig nach dem Zuſtand des Sinnes richtet, daſs die Geſetze der Natur nicht nothwendig auch die unſrigen ſind, und daſs wir ein ſelbſtſtändiges Prinzipium in uns haben, welches von allen ſinnlichen Rührungen unabhängig iſt.

Der erhabene Gegenſtand iſt von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unſere Faſſungskraft und erliegen bey dem Verſuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden: oder wir beziehen ihn auf unſere Lebens-

Kraft, und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unſrige in Nichts verſchwindet. Aber ob wir gleich in dem einen, wie in dem andern Fall durch ſeine Veranlaſſung das peinliche Gefühl unſerer Grenzen erhalten, ſo fliehen wir ihn doch nicht, ſondern werden vielmehr mit unwiderſtehlicher Gewalt von ihm angezogen. Würde dieſes wohl möglich ſeyn, wenn die Grenzen unſrer Phantaſie zugleich die Grenzen unſrer Faſſungskraft wären? Würden wir wohl an die Allgewalt der Naturkräfte gern erinnert ſeyn wollen, wenn wir nicht noch etwas anders im Rückhalt hätten, als was ihnen zum Raube werden kann? Wir ergötzen uns an dem Sinnlich-unendlichen, weil wir denken können, was die Sinne nicht mehr faſſen, und der Verſtand nicht mehr begreift. Wir werden begeiſtert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabſcheuen, und verwerfen, was ſie begehren. Gern laſſen wir die Imagination im Reich der Erſcheinungen ihren Mei-

ſter finden, denn endlich iſt es doch nur eine ſinnliche Kraft, die über eine andere ſinnliche triumphirt, aber an das abſolut Groſse in uns ſelbſt kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenloſigkeit nicht reichen. Gern unterwerfen wir der phyſiſchen Nothwendigkeit unſer Wohlſeyn und unſer Daſeyn, denn das erinnert uns eben, daſs ſie über unſre Grundſätze nicht zu gebieten hat. Der Menſch iſt in ihrer Hand, aber des Menſchen Willen iſt in der ſeinigen.

Und ſo hat die Natur ſogar ein ſinnliches Mittel angewendet, uns zu lehren, daſs wir mehr als bloſs ſinnlich ſind; ſo wuſste ſie ſelbſt Empfindungen dazu zu benutzen, uns der Entdeckung auf die Spur zu führen, daſs wir der Gewalt der Empfindungen nichts weniger als ſklaviſch unterworfen ſind. Und dieſs iſt eine ganz andere Wirkung, als durch das Schöne geleiſtet werden kann; durch das Schöne der Wirklichkeit nehmlich, denn im Idealſchönen muſs ſich auch das Erhabene

habene verlieren. Bey dem Schönen ſtimmen Vernunft und Sinnlichkeit zuſammen, und nur um dieſer Zuſammenſtimmung willen hat es Reiz für uns. Durch die Schönheit allein würden wir alſo ewig nie erfahren, daſs wir beſtimmt und fähig ſind, uns als reine Intelligenzen zu beweiſen. Beim Erhabenen hingegen ſtimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zuſammen, und eben in dieſem Widerſpruch zwiſchen beiden liegt der Zauber, womit es unſer Gemüth ergreift. Der phyſiſche und der moraliſche Menſch werden hier aufs ſchärfſte von einander geſchieden, denn gerade bey ſolchen Gegenſtänden, wo der erſte nur ſeine Schranken empfindet, macht der andere die Erfahrung ſeiner Kraft und wird durch eben das unendlich erhoben, was den andern zu Boden drückt.

Ein Menſch, will ich annehmen, ſoll alle die Tugenden beſitzen, deren Vereinigung den ſchönen Karakter ausmacht. Er ſoll in der Ausübung der Ge-

rechtigkeit, Wohlthätigkeit, Mäfsigkeit, Standhaftigkeit und Treue feine Wolluft finden, alle Pflichten, deren Befolgung ihm die Umftände nahe legen, follen ihm zum leichten Spiele werden, und das Glück foll ihm keine Handlung fchwer machen, wozu nur immer fein menfchenfreundliches Herz ihn auffodern mag. Wem wird diefer fchöne Einklang der natürlichen Triebe mit den Vorfchriften der Vernunft nicht entzückend feyn, und wer fich enthalten können, einen folchen Menfchen zu lieben? Aber können wir uns wohl, bey aller Zuneigung zu demfelben verfichert halten, dafs er wirklich ein Tugendhafter ift, und dafs es überhaupt eine Tugend giebt? Wenn es diefer Menfch auch blofs auf angenehme Empfindungen angelegt hätte, fo könnte er, ohne ein Thor zu feyn, fchlechterdings nicht anders handeln, und er müfste feinen eignen Vortheil haffen, wenn er lafterhaft feyn wollte. Es kann feyn, dafs die Quelle feiner Handlungen rein ift, aber das mufs er

mit seinem eignen Herzen ausmachen, wir sehen nichts davon. Wir sehen ihn nicht mehr thun als auch der blos kluge Mann thun müsste, der das Vergnügen zu seinem Gott macht. Die Sinnenwelt also erklärt das ganze Phänomen seiner Tugend, und wir haben gar nicht nöthig, uns jenseits derselben nach einem Grund davon umzusehen.

Dieser nehmliche Mensch soll aber plötzlich in ein grosses Unglück gerathen. Man soll ihn seiner Güter berauben, man soll seinen guten Nahmen zu Grund richten. Krankheiten sollen ihn auf ein schmerzhaftes Lager werfen, alle, die er liebt, soll der Tod ihm entreissen, alle, denen er vertraut, ihn in der Noth verlassen. In diesem Zustande suche man ihn wieder auf, und fodre von dem Unglücklichen die Ausübung der nehmlichen Tugenden, zu denen der Glückliche einst so bereit gewesen war. Findet man ihn in diesem Stück noch ganz als den nehmlichen, hat die Ar-

muth ſeine Wohlthätigkeit, der Undank ſeine Dienſtfertigkeit, der Schmerz ſeine Gleichmüthigkeit, eignes Unglück ſeine Theilnehmung an fremdem Glücke nicht vermindert, bemerkt man die Verwandlung ſeiner Umſtände in ſeiner Geſtalt, aber nicht in ſeinem Betragen, in der Materie, aber nicht in der Form ſeines Handelns — dann freylich reicht man mit keiner Erklärung aus dem Naturbegriff mehr aus, (nach welchem es ſchlechterdings nothwendig iſt, daſs das Gegenwärtige als Wirkung ſich auf etwas Vergangenes als ſeine Urſache gründet), weil nichts widerſprechender ſeyn kann, als daſs die Wirkung dieſelbe bleibe, wenn die Urſache ſich in ihr Gegentheil verwandelt hat. Man muſs alſo jeder natürlichen Erklärung entſagen, muſs es ganz und gar aufgeben, das Betragen aus dem Zuſtande abzuleiten, und den Grund des erſtern aus der phyſiſchen Weltordnung heraus in eine ganz andere verlegen, welche die Vernunft zwar mit ihren Ideen erfliegen, der Verſtand aber

mit ſeinen Begriffen nicht erfaſſen kann. Dieſe Entdeckung des abſoluten moraliſchen Vermögens, welches an keine Natur-Bedingung gebunden iſt, gibt dem wehmüthigen Gefühl, wovon wir beym Anblick eines ſolchen Menſchen ergriffen werden, den ganz eignen unausſprechlichen Reiz, den keine Luſt der Sinne, ſo veredelt ſie auch ſeyen, dem Erhabenen ſtreitig machen kann.

Das Erhabene verſchafft uns alſo einen Ausgang aus der ſinnlichen Welt, worinn uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählig (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Uebergang zur Freyheit), ſondern plötzlich und durch eine Erſchütterung, reiſst es den ſelbſtſtändigen Geiſt aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umſtrickte, und das um ſo feſter bindet, je durchſichtiger es geſponnen iſt. Wenn ſie durch den unmerklichen Einfluſs eines weichlichen Geſchmacks auch noch ſo viel über die Menſchen gewonnen hat — wenn es ihr

gelungen ist, sich in der verführerischen Hülle des geistigen Schönen in den innersten Sitz der moralischen Gesetzgebung einzudrängen, und dort die Heiligkeit der Maximen an ihrer Quelle zu vergiften, so ist oft eine einzige erhabene Rührung genug, dieses Gewebe des Betrugs zu zerreissen, dem gefesselten Geist seine ganze Schnellkraft auf einmal zurückzugeben, ihm eine Revelation über seine wahre Bestimmung zu ertheilen, und ein Gefühl seiner Würde, wenigstens für den Moment aufzunöthigen. Die Schönheit unter der Gestalt der Göttinn Calypso hat den tapfern Sohn des Ulysses bezaubert, und durch die Macht ihrer Reizungen hält sie ihn lange Zeit auf ihrer Insel gefangen. Lange glaubt er einer unsterblichen Gottheit zu huldigen, da er doch nur in den Armen der Wolust liegt, — aber ein erhabener Eindruck ergreift ihn plötzlich unter Mentors Gestalt, er erinnert sich seiner bessern Bestimmung, wirft sich in die Wellen und ist frey.

Das Erhabene, wie das Schöne, ist durch die ganze Natur verschwenderisch ausgegossen, und die Empfindungsfähigkeit für beides in alle Menschen gelegt; aber der Keim dazu entwickelt sich ungleich, und durch die Kunst muss ihm nachgeholfen werden. Schon der Zweck der Natur bringt es mit sich, dass wir der Schönheit zuerst entgegeneilen, wenn wir noch vor dem Erhabenen fliehn; denn die Schönheit ist unsre Wärterinn im kindischen Alter, und soll uns ja aus dem rohen Naturstand zur Verfeinerung führen. Aber ob sie gleich unsre erste Liebe ist, und unsre Empfindungsfähigkeit für dieselbe zuerst sich entfaltet, so hat die Natur doch dafür gesorgt, dass sie langsamer reif wird, und zu ihrer völligen Entwicklung erst die Ausbildung des Verstandes und Herzens abwartet. Erreichte der Geschmack seine völlige Reife, ehe Wahrheit und Sittlichkeit auf einen bessern Weg, als durch ihn geschehen kann, in unser Herz gepflanzt wären, so würde die Sinnenwelt ewig

die Grenze unſrer Beſtrebungen bleiben. Wir würden weder in unſern Begriffen, noch in unſern Geſinnungen über ſie hinaus gehn, und was die Einbildungskraft nicht darſtellen kann, würde auch keine Realität für uns haben. Aber glücklicherweiſe liegt es ſchon in der Einrichtung der Natur, daſs der Geſchmack, obgleich er zuerſt blühet, doch zuletzt unter allen Fähigkeiten des Gemüths ſeine Zeitigung erhält. In dieſer Zwiſchenzeit wird Friſt genug gewonnen, einen Reichthum von Begriffen in dem Kopf und einen Schatz von Grundſätzen in der Bruſt anzupflanzen, und dann beſonders auch die Empfindungsfähigkeit für das Groſse und Erhabene aus der Vernunft zu entwickeln.

So lange der Menſch bloſs Sklave der phyſiſchen Nothwendigkeit war, aus dem engen Kreis der Bedürfniſſe noch keinen Ausgang gefunden hatte, und die hohe dämoniſche Freyheit in ſeiner Bruſt noch nicht ahndete, ſo konnte ihn

die unfafsbare Natur nur an die Schranken ſeiner Vorſtellungskraft und die verderbende Natur nur an ſeine phyſiſche Ohnmacht erinnern. Er mufste alſo die erſte mit Kleinmuth vorübergehen, und ſich von der andern mit Entſetzen abwenden. Kaum aber macht ihm die freie Betrachtung gegen den blinden Andrang der Naturkräfte Raum, und kaum entdeckt er in dieſer Fluth von Erſcheinungen etwas Bleibendes in ſeinem eigenen Weſen, ſo fangen die wilden Naturmaſſen um ihn herum an, eine ganz andere Sprache zu ſeinem Herzen zu reden: und das relativ Grofse auſſer ihm iſt der Spiegel, worinn er das abſolut Grofse in ihm ſelbſt erblickt. Furchtlos und mit ſchauerlicher Luſt nähert er ſich jetzt dieſen Schreckbildern ſeiner Einbildungskraft, und bietet abſichtlich die ganze Kraft dieſes Vermögens auf, das Sinnlichunendliche darzuſtellen, um, wenn es bey dieſem Verſuche dennoch erliegt, die Ueberlegenheit ſeiner Ideen über das Höchſte, was die

Sinnlichkeit leiſten kann, deſto lebhafter zu empfinden. Der Anblick unbegrenzter Fernen und unabſehbarer Höhen, der weite Ocean zu ſeinen Füſsen, und der gröſsere Ocean über ihm, entreiſſen ſeinen Geiſt der engen Sphäre des Wirklichen und der drückenden Gefangenſchaft des phyſiſchen Lebens. Ein gröſserer Maſsſtab der Schätzung wird ihm von der ſimpeln Majeſtät der Natur vorgehalten, und, von ihren groſsen Geſtalten umgeben, erträgt er das Kleine in ſeiner Denkart nicht mehr. Wer weiſs, wie manchen Lichtgedanken oder Heldenentſchluſs, den kein Studierkerker, und kein Geſellſchaftſaal zur Welt gebracht haben möchte, nicht ſchon dieſer muthige Streit des Gemüths mit dem groſſen Naturgeiſt auf einem Spatziergang gebahr — wer weiſs, ob es nicht dem ſeltenern Verkehr mit dieſem groſsen Genius zum Theil zuzuſchreiben iſt, daſs der Karakter der Städter ſich ſo gerne zum Kleinlichen wendet, verkrüppelt und welkt, wenn der Sinn des Noma-

den offen und frey bleibt, wie das Firmament, unter dem er ſich lagert.

Aber nicht bloſs das Unerreichbare für die Einbildungskraft, das Erhabene der Quantität, auf das Unfaſsbare für den Verſtand, die Verwirrung, kann, ſobald ſie ins Groſse geht, und ſich als Werk der Natur ankündigt (denn ſonſt iſt ſie verächtlich), zu einer Darſtellung des Ueberſinnlichen dienen, und dem Gemüth einen Schwung geben. Wer verweilet nicht lieber bey der geiſtreichen Unordnung einer natürlichen Landſchaft als bey der geiſtloſen Regelmäſsigkeit eines franzöſiſchen Gartens? Wer beſtaunt nicht lieber den wunderbaren Kampf zwiſchen Fruchtbarkeit und Zerſtörung in Siciliens Fluren, weidet ſein Auge nicht lieber an Schottlands wilden Katarakten und Nebelgebirgen, Oſſians groſſer Natur, als daſs er in dem ſchnurgerechten Holland den ſauren Sieg der Geduld über das trotzigſte der Elemente bewundert? Niemand wird läugnen, daſs

in Bataviens Triften für den phyſiſchen Menſchen beſſer geſorgt iſt, als unter dem tückiſchen Krater des Veſuv, und daſs der Verſtand, der begreifen und ordnen will, bey einem regulairen Wirthſchaftsgarten weit mehr als bey einer wilden Naturlandſchaft ſeine Rechnung findet. Aber der Menſch hat noch ein Bedürfniſs mehr, als zu leben und ſich wohl ſeyn zu laſſen und auch noch eine andere Beſtimmung, als die Erſcheinungen um ihn herum zu begreifen.

Was dem Reiſenden von Empfindung die wilde Bizarrerie in der phyſiſchen Schöpfung ſo anziehend macht, eben das eröffnet einem begeiſterungsfähigen Gemüth, ſelbſt in der bedenklichen Anarchie der moraliſchen Welt, die Quelle eines ganz eignen Vergnügens. Wer freylich die groſse Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des Verſtandes beleuchtet, und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Unordnung in Harmonie aufzulöſen, der kann ſich in ei-

ner Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint, und bey weitem in den mehresten Fällen Verdienst und Glück mit einander im Widerspruche stehn. Er will haben, dass in dem grossen Weltlaufe alles wie in einer guten Wirthschaft geordnet sey, und vermisst er, wie es nicht wohl anders seyn kann, diese Gesetzmäfsigkeit, so bleibt ihm nichts anders übrig, als von einer künftigen Existenz und von einer andern Natur die Befriedigung zu erwarten, die ihm die gegenwärtige und vergangene schuldig bleibt. Wenn er es hingegen gutwillig aufgibt, dieses gesetzlose Chaos von Erscheinungen unter eine Einheit der Erkenntnifs bringen zu wollen, so gewinnt er von einer andern Seite reichlich, was er von dieser verloren gibt. Gerade dieser gänzliche Mangel einer Zweckverbindung unter diesem Gedränge von Erscheinungen, wodurch sie für den Verstand, der sich an diese Verbindungsform halten mufs, übersteigend und unbrauchbar wer-

den, macht sie zu einem desto treffendern Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigne Unabhängigkeit von Naturbedingungen dargestellt findet. Denn wenn man einer Reihe von Dingen alle Verbindung unter sich nimmt, so hat man den Begriff der Independenz, der mit dem reinen Vernunftbegriff der Freyheit überraschend zusammenstimmt. Unter dieser Idee der Freyheit, welche sie aus ihrem eigenen Mittel nimmt, fasst also die Vernunft in eine Einheit des Gedankens zusammen, was der Verstand in keine Einheit der Erkenntnifs verbinden kann, unterwirft sich durch diese Idee das unendliche Spiel der Erscheinungen, und behauptet also ihre Macht zugleich über den Verstand als sinnlich bedingtes Vermögen. Erinnert man sich nun, welchen Werth es für ein Vernunftwesen haben mufs, sich seiner Independenz von Naturgesetzen bewufst zu werden, so begreift man, wie es zugeht, dafs Menschen von erhabener Gemüthsstim-

mung durch dieſe ihnen dargebotene Idee der Freyheit ſich für allen Fehlſchlag der Erkenntniſs für entſchädigt halten können. Die Freyheit in allen ihren moraliſchen Widerſprüchen und phyſiſchen Uebeln iſt für edle Gemüther ein unendlich intereſſanteres Schauſpiel als Wohlſtand und Ordnung ohne Freyheit, wo die Schaafe geduldig dem Hirten folgen, und der ſelbſtherrſchende Wille ſich zum dienſtbaren Glied eines Uhrwerks herabſetzt. Das letzte macht den Menſchen bloſs zu einem geiſtreichen Produkt und glücklichern Bürger der Natur, die Freyheit macht ihn zum Bürger und Mitherrſcher eines höhern Syſtems, wo es unendlich ehrenvoller iſt, den unterſten Platz einzunehmen, als in der phyſiſchen Ordnung den Reihen anzuführen.

Aus dieſem Geſichtspunct betrachtet, und nur aus dieſem, iſt mir die Weltgeſchichte ein erhabenes Object. Die Welt, als hiſtoriſcher Gegenſtand, iſt im Grun-

de nichts anders als der Konflikt der Naturkräfte unter einander selbst und mit der Freyheit des Menschen und den Erfolg dieses Kampfs berichtet uns die Geschichte. So weit die Geschichte bis jetzt gekommen ist, hat sie von der Natur (zu der alle Affekte im Menschen gezählt werden müssen) weit gröfsere Thaten zu erzählen, als von der selbstständigen Vernunft, und diese hat blofs durch einzelne Ausnahmen vom Naturgesetz in einem Kato, Aristides, Phocion und ähnlichen Männern ihre Macht behaupten können. Nähert man sich nur der Geschichte mit grofsen Erwartungen von Licht und Erkenntnifs — wie sehr findet man sich da getäuscht! Alle wohlgemeynte Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt fodert, mit dem, was die wirkliche leistet, in Uebereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen, der Erfahrungen widerlegt, und so gefällig die Natur in ihrem Organischen Reich sich nach den regulativen Grundsätzen der Beurtheilung

richtet

richtet oder zu richten ſcheint, ſo unbändig reiſst ſie im Reich der Freyheit den Zügel ab, woran der Spekulations-Geiſt ſie gern gefangen führen möchte.

Wie ganz anders, wenn man darauf reſignirt, ſie zu erklären, und dieſe ihre Unbegreiflichkeit ſelbſt zum Standpunct der Beurtheilung macht. Eben der Umſtand, daſs die Natur im Groſsen angeſehen, aller Regeln, die wir durch unſern Verſtand ihr vorſchreiben, ſpottet, daſs ſie auf ihren eigenwilligen freyen Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtloſigkeit in den Staub tritt, daſs ſie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in Einem Untergang mit ſich fortreiſst, daſs ſie hier eine Ameiſenwelt erhält, dort ihr herrlichſtes Geſchöpf den Menſchen in ihre Rieſenarme faſst und zerſchmettert, daſs ſie ihre mühſamſten Erwerbungen oft in einer leichtſinnigen Stunde verſchwendet, und an einem Werk der Thorheit oft Jahrhunderte lang

baut — mit einem Wort — dieſer Abfall der Natur im Groſsen von den Erkenntniſsregeln, denen ſie in ihren einzelnen Erſcheinungen ſich unterwirft, macht die abſolute Unmöglichkeit ſichtbar, durch Naturgeſetze die Natur ſelbſt zu erklären, und von ihrem Reiche gelten zu laſſen, was in ihrem Reiche gilt, und das Gemüth wird alſo unwiderſtehlich aus der Welt der Erſcheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben.

Noch viel weiter als die ſinnlich unendliche führt uns die furchtbare und zerſtörende Natur, ſo lange wir nehmlich bloſs freye Betrachter derſelben bleiben. Der ſinnliche Menſch freylich, und die Sinnlichkeit in dem vernünftigen fürchten nichts ſo ſehr als mit dieſer Macht zu zerfallen, die über Wohlſeyn und Exiſtenz zu gebieten hat.

Das höchſte Ideal, wornach wir ringen, iſt, mit der phyſiſchen Welt, als

der Bewahrerinn unſerer Glückſeligkeit, in gutem Vernehmen zu bleiben, ohne darum genöthigt zu ſeyn, mit der Moraliſchen zu brechen, die unſre Würde beſtimmt. Nun geht es aber bekanntermaſsen nicht immer an, beyden Herren zu dienen, und wenn auch (ein faſt unmöglicher Fall) die Pflicht mit dem Bedürfniſſe nie in Streit gerathen ſollte; ſo geht doch die Naturnothwendigkeit keinen Vertrag mit dem Menſchen ein, und weder ſeine Kraft noch ſeine Geſchicklichkeit kann ihn gegen die Tücke der Verhängniſſe ſicher ſtellen. Wohl ihm alſo, wenn er gelernt hat zu ertragen, was er nicht ändern kann und Preiſs zu geben mit Würde, was er nicht retten kann! Fälle können eintreten, wo das Schickſal alle Auſſenwerke erſteigt, auf die er ſeine Sicherheit gründete, und ihm nichts weiter übrig bleibt, als ſich in die heilige Freyheit der Geiſter zu flüchten — wo es kein andres Mittel gibt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen — und kein andres Mittel, der Macht

der Natur zu widerſtehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freye Aufhebung alles ſinnlichen Intereſſe ehe noch eine phyſiſche Macht es thut, ſich moraliſch zu entleiben.

Dazu nun ſtärken ihn erhabene Rührungen, und ein öfterer Umgang mit der zerſtörenden Natur, ſowohl da wo ſie ihm ihre verderbliche Macht bloſs von Ferne zeigt, als wo ſie ſie wirklich gegen ſeine Mitmenſchen äuſsert. Das Pathetiſche iſt ein künſtliches Unglück, und wie das wahre Unglück, ſetzt es uns in unmittelbaren Verkehr mit dem Geiſtergeſetz, das in unſerm Buſen gebietet. Aber das wahre Unglück wählt ſeinen Mann und ſeine Zeit nicht immer gut; es überraſcht uns oft wehrlos, und was noch ſchlimmer iſt, es macht uns oft wehrlos. Das künſtliche Unglück des Pathetiſchen hingegen findet uns in voller Rüſtung, und weil es bloſs eingebildet iſt, ſo gewinnt das ſelbſtſtändige Prinzipium in unſerm Gemüthe Raum,

ſeine abſolute Independenz zu behaupten. Je öfter nun der Geiſt dieſen Akt von Selbſtthätigkeit erneuert, deſto mehr wird ihn derſelbe zur Fertigkeit, einen deſto gröſsern Vorſprung gewinnt er vor dem ſinnlichen Trieb, daſs er endlich auch dann, wenn aus dem eingebildeten und künſtlichen Unglück ein ernſthaftes wird, im Stande iſt, es als ein künſtliches zu behandeln, und, der höchſte Schwung der Menſchennatur! das wirkliche Leiden in eine erhabene Rührung aufzulöſen. Das Pathetiſche, kann man daher ſagen, iſt eine Inokulation des unvermeidlichen Schickſals, wodurch es ſeiner Bösartigkeit beraubt, und der Angriff deſſelben auf die ſtarke Seite des Menſchen hingeleitet wird.

Alſo hinweg mit der falſch verſtandenen Schonung und dem ſchlaffen verzärtelten Geſchmack, der über das ernſte Angeſicht der Nothwendigkeit einen Schleyer wirft, und um ſich bey den Sinnen in Gunſt zu ſetzen, eine Harmo-

nie zwiſchen dem Wohlſeyn und Wohlverhalten lügt, wovon ſich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirne gegen Stirn zeige ſich uns das böſe Verhängniſs. Nicht in der Unwiſſenheit der uns umlagernden Gefahren — denn dieſe muſs doch endlich aufhören — nur in der Bekanntſchaft mit derſelben iſt Heil für uns. Zu dieſer Bekanntſchaft nun verhilft uns das furchtbar herrliche Schauſpiel der alles zerſtörenden und wieder erſchaffenden, und wieder zerſtörenden Veränderung — des bald langſam untergrabenden, bald ſchnell überfallenden Verderbens, verhelfen uns die pathetiſchen Gemählde der mit dem Schickſal eingehenden Menſchheit, der unaufhaltſamen Flucht des Glücks, der betrogenen Sicherheit, der triumphirenden Ungerechtigkeit und der unterliegenden Unſchuld, welche die Geſchichte in reichem Maaſs aufſtellt, und die tragiſche Kunſt nachahmend vor unſre Augen bringt. Denn wo wäre derjenige, der, bey einer nicht ganz verwahrloſten moraliſchen

Anlage, von dem hartnäckigen und doch vergeblichen Kampf des Mithridat, von dem Untergang der Städte Syrakus und Karthago, bey solchen Scenen verweilen kann, ohne dem ernsten Gesetz der Nothwendigkeit mit einem Schauer zu huldigen, seinen Begierden augenblicklich den Zügel anzuhalten, und ergriffen von dieser ewigen Untreue alles Sinnlichen nach dem Beharrlichen in seinem Busen zu greifen? Die Fähigkeit, das Erhabene zu empfinden, ist also eine der herrlichsten Anlagen in der Menschennatur, die sowohl wegen ihres Ursprungs aus dem selbstständigen Denk- und Willens-Vermögen unsre Achtung, als wegen ihres Einflusses auf den moralischen Menschen die vollkommenste Entwickelung verdient. Das Schöne macht sich blos verdient um den Menschen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm; und weil es einmal unsre Bestimmung ist, auch bey allen sinnlichen Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muss das Erhabene zu dem

Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen, und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unsrer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern.

Ohne das Schöne würde zwischen unsrer Naturbestimmung und unsrer Vernunftbestimmung ein immerwährender Streit seyn. Ueber dem Bestreben, unserm Geisterberuf Genüge zu leisten, würden wir unsre Menschheit versäumen, und alle Augenblicke zum Aufbruch aus der Sinnenwelt gefasst, in dieser uns einmal angewiesenen Sphäre des Handelns beständig Fremdlinge bleiben. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsrer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des Karakters einbüssen, und an diese zufällige Form des Daseyns unauflösbar gefesselt, unsre unveränderliche

Beſtimmung und unſer wahres Vaterland aus den Augen verlieren. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen ſich gattet, und unſre Empfänglichkeit für beydes in gleichem Maaſs ausgebildet worden iſt, ſind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu ſeyn, und ohne unſer Bürgerrecht in der intelligibeln Welt zu verſcherzen.

Nun ſtellt zwar ſchon die Natur für ſich allein Objekte in Menge auf, an denen ſich die Empfindungsfähigkeit für das Schöne und Erhabene üben könnte; aber der Menſch iſt, wie in andern Fällen, ſo auch hier, von der zweyten Hand beſſer bedient, als von der Erſten, und will lieber einen zubereiteten und auserleſenen Stoff von der Kunſt empfangen, als an der unreinen Quelle der Natur mühſam und dürftig ſchöpfen. Der nachahmende Bildungstrieb, der keinen Eindruck erleiden kann, ohne ſogleich nach einem lebendigen Ausdruck zu ſtreben, und in jeder ſchönen oder groſ-

ſen Form der Natur eine Ausfoderung erblickt, mit ihr zu ringen, hat vor derſelben den groſsen Vortheil voraus, dasjenige als Hauptzweck und als ein eigenes Ganzes behandeln zu dürfen, was die Natur — wenn ſie es nicht gar abſichtlos hinwirft — bey Verfolgung eines ihr näher liegenden Zwecks bloſs im Vorbeygehen mitnimmt. Wenn die Natur in ihren ſchönen organiſchen Bildungen entweder durch die mangelhafte Individualität des Stoffes oder durch Einwirkung heterogener Kräfte Gewalt erleidet, oder wenn ſie, in ihren groſsen und pathetiſchen Scenen, Gewalt ausübt und als eine Macht auf den Menſchen wirkt, da ſie doch bloſs als Objekt der freyen Betrachtung aeſthetiſch werden kann, ſo iſt ihre Nachahmerinn, die bildende Kunſt völlig frey, weil ſie von ihrem Gegenſtand alle zufällige Schranken abſondert, und läſst auch das Gemüth des Betrachters frey, weil ſie nur den Schein und nicht die Wirklichkeit nachahmt. Da aber der ganze Zau-

ber des Erhabenen und Schönen nur in dem Schein und nicht in dem Inhalt liegt, ſo hat die Kunſt alle Vortheile der Natur, ohne ihre Feſſeln mit ihr zu theilen.

II.

Ueber die äſthetiſche Erziehung des Menſchen,

in einer Reihe von Briefen.

Erſter Brief.

Sie wollen mir alſo vergönnen, Ihnen die Reſultate meiner Unterſuchungen über das Schöne und die Kunſt in einer Reihe von Briefen vorzulegen. Lebhaft empfinde ich das Gewicht, aber auch den Reiz und die Würde dieſer Unternehmung. Ich werde von einem Gegenſtande ſprechen, der mit dem beſten Theil unſrer Glückſeligkeit in einer unmittelbaren, und mit dem moraliſchen

Adel der menſchlichen Natur in keiner ſehr entfernten Verbindung ſteht. Ich werde die Sache der Schönheit vor einem Herzen führen, das ihre ganze Macht empfindet und ausübt, und bey einer Unterſuchung, wo man eben ſo oft genöthigt iſt, ſich auf Gefühle als auf Grundſätze zu berufen, den ſchwerſten Theil meines Geſchäfts auf ſich nehmen wird.

Was ich mir als eine Gunſt von Ihnen erbitten wollte, machen Sie groſsmüthiger Weiſe mir zur Pflicht, und laſſen mir da den Schein eines Verdienſtes, wo ich bloſs meiner Neigung nachgebe. Die Freyheit des Ganges, welche Sie mir vorſchreiben, iſt kein Zwang, vielmehr ein Bedürfniſs für mich. Wenig geübt im Gebrauche ſchulgerechter Formen werde ich kaum in Gefahr ſeyn, mich durch Misbrauch derſelben an dem guten Geſchmack zu verſündigen. Meine Ideen, mehr aus dem einförmigen Umgange mit mir ſelbſt als aus einer rei-

chen Welterfahrung geſchöpft oder durch Lektüre erworben, werden ihren Urſprung nicht verläugnen, werden ſich eher jedes andern Fehlers als der Sektiererey ſchuldig machen, und eher aus eigner Schwäche fallen, als durch Autorität und fremde Stärke ſich aufrecht erhalten.

Zwar will ich Ihnen nicht verbergen, daſs es gröſstentheils Kantiſche Grundſätze ſind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden; aber meinem Unvermögen, nicht jenen Grundſätzen ſchreiben Sie es zu, wenn Sie im Lauf dieſer Unterſuchungen an irgend eine beſondre philoſophiſche Schule erinnert werden ſollten. Nein, die Freyheit ihres Geiſtes ſoll mir unverletzlich ſeyn. Ihre eigne Empfindung wird mir die Thatſachen hergeben, auf die ich baue, Ihre eigene freye Denkkraft wird die Geſetze diktiren, nach welchen verfahren werden ſoll.

Ueber diejenigen Ideen, welche in dem praktiſchen Theil des Kantiſchen Syſtems die herrſchenden ſind, ſind nur

die Philoſophen entzweyt, aber die Menſchen, ich getraue mir es zu beweiſen, von jeher einig geweſen. Man befreye ſie von ihrer techniſchen Form, und ſie werden als die verjährten Ausſprüche der gemeinen Vernunft, und als Thatſachen des moraliſchen Inſtinktes erſcheinen, den die weiſe Natur dem Menſchen zum Vormund ſetzte, bis die helle Einſicht ihn mündig macht. Aber eben dieſe techniſche Form, welche die Wahrheit dem Verſtande verſichtbart, verbirgt ſie wieder dem Gefühl; denn leider muſs der Verſtand das Objekt des innern Sinns erſt zerſtören, wenn er es ſich zu eigen machen will. Wie der Scheidekünſtler ſo findet auch der Philoſoph nur durch Auflöſung die Verbindung, und nur durch die Marter der Kunſt das Werk der freywilligen Natur. Um die flüchtige Erſcheinung zu haſchen, muſs er ſie in die Feſſeln der Regel ſchlagen, ihren ſchönen Körper in Begriffe zerfleiſchen, und in einem dürftigen Wortgerippe ihren lebendigen Geiſt

aufbewahren. Iſt es ein Wunder, wenn ſich das natürliche Gefühl in einem ſolchen Abbild nicht wieder findet, und die Wahrheit in dem Berichte des Analyſten als ein Paradoxon erſcheint?

Laſſen Sie daher auch mir einige Nachſicht zu Statten kommen, wenn die nachfolgenden Unterſuchungen ihren Gegenſtand, indem ſie ihn dem Verſtande zu nähern ſuchen, den Sinnen entrücken ſollten. Was dort von moraliſchen Erfahrungen gilt, muſs in einem noch höhern Grade von der Erſcheinung der Schönheit gelten. Die ganze Magie derſelben beruht auf ihrem Geheimniſs, und mit dem nothwendigen Bund ihrer Elemente iſt auch ihr Weſen aufgehoben.

Zweyter Brief.

Aber ſollte ich von der Freyheit, die mir von Ihnen verſtattet wird, nicht vielleicht einen beſſern Gebrauch machen können, als Ihre Aufmerkſamkeit auf dem Schauplatz der ſchönen Kunſt zu beſchäftigen? Iſt es nicht wenigſtens auſſer der Zeit, ſich nach einem Geſetzbuch für die äſthetiſche Welt umzuſehen, da die Angelegenheiten der moraliſchen ein ſoviel näheres Intereſſe darbieten, und der philoſophiſche Unterſuchungsgeiſt durch die Zeitumſtände ſo nachdrücklich aufgefordert wird, ſich mit dem vollkommenſten aller Kunſtwerke, mit dem Bau einer wahren politiſchen Freyheit zu beſchäftigen?

Ich möchte nicht gern in einem andern Jahrhundert leben, und für ein andres gearbeitet haben. Man iſt eben ſo gut Zeitbürger, als man Staatsbürger iſt; und wenn es unſchicklich, ja unerlaubt

gefunden wird, ſich von den Sitten und Gewohnheiten des Zirkels, in dem man lebt, auszuſchlieſsen, warum ſollte es weniger Pflicht ſeyn, in der Wahl ſeines Wirkens dem Bedürfniſs und dem Geſchmack des Jahrhunderts eine Stimme einzuräumen?

Dieſe Stimme ſcheint aber keineswegs zum Vortheil der Kunſt auszufallen; derjenigen wenigſtens nicht, auf welche allein meine Unterſuchungen gerichtet ſeyn werden. Der Lauf der Begebenheiten hat dem Genius der Zeit eine Richtung gegeben, die ihn je mehr und mehr von der Kunſt des Ideals zu entfernen droht. Dieſe muſs die Wirklichkeit verlaſſen, und ſich mit anſtändiger Kühnheit über das Bedürfniſs erheben; denn die Kunſt iſt eine Tochter der Freyheit, und von der Nothwendigkeit der Geiſter, nicht von der Nothdurft der Materie will ſie ihre Vorſchrift empfangen. Jetzt aber herrſcht das Bedürfniſs, und beugt die geſunkene Menſch-

heit unter ſein tyranniſches Joch. Der Nutzen iſt das groſse Idol der Zeit, dem alle Kräfte frohnen und alle Talente huldigen ſollen. Auf dieſer groben Waage hat das geiſtige Verdienſt der Kunſt kein Gewicht, und, aller Aufmunterung beraubt, verſchwindet ſie von dem lermenden Markt des Jahrhunderts. Selbſt der philoſophiſche Unterſuchungsgeiſt entreiſst der Einbildungskraft eine Provinz nach der andern, und die Grenzen der Kunſt verengen ſich, jemehr die Wiſſenſchaft ihre Schranken erweitert.

Erwartungsvoll ſind die Blicke des Philoſophen wie des Weltmanns auf den politiſchen Schauplatz geheftet, wo jetzt, wie man glaubt, das groſse Schickſal der Menſchheit verhandelt wird. Verräth es nicht eine tadelnswerthe Gleichgültigkeit gegen das Wohl der Geſellſchaft, dieſes allgemeine Geſpräch nicht zu theilen? So nahe dieſer groſse Rechtshandel, ſeines Inhalts und ſeiner Folgen wegen, jeden der ſich Menſch nennt, angeht, ſo ſehr

muſs er, ſeiner Verhandlungsart wegen, jeden Selbſtdenker ins beſondere intereſſiren. Eine Frage, welche ſonſt nur durch das blinde Recht des Stärkern beantwortet wurde, iſt nun, wie es ſcheint, vor dem Richterſtuhle reiner Vernunft anhängig gemacht, und wer nur immer fähig iſt, ſich in das Centrum des Ganzen zu verſetzen, und ſein Individuum zur Gattung zu ſteigern, darf ſich als einen Beyſitzer jenes Vernunftgerichts betrachten, ſo wie er als Menſch und Weltbürger zugleich Parthey iſt, und näher oder entfernter in den Erfolg ſich verwickelt ſieht. Es iſt alſo nicht bloſs ſeine eigene Sache, die in dieſem groſsen Rechtshandel zur Entſcheidung kommt, es ſoll auch nach Geſetzen geſprochen werden, die er als vernünftiger Geiſt ſelbſt zu diktiren fähig und berechtiget iſt.

Wie anziehend müſste es für mich ſeyn, einen ſolchen Gegenſtand mit einem eben ſo geiſtreichen Denker als li-

beralen Weltbürger in Unterſuchung zu nehmen, und einem Herzen, das mit ſchönem Enthuſiasmus dem Wohl der Menſchheit ſich weiht, die Entſcheidung heimzuſtellen! Wie angenehm überraſchend, bey einer noch ſo groſsen Verſchiedenheit des Standorts und bey dem weiten Abſtand, den die Verhältniſſe in der wirklichen Welt nöthig machen, Ihrem vorurtheilfreyen Geiſt auf dem Felde der Ideen in dem nehmlichen Reſultat zu begegnen! Daſs ich dieſer reizenden Verſuchung widerſtehe, und die Schönheit der Freyheit voran gehen laſſe, glaube ich nicht bloſs mit meiner Neigung entſchuldigen, ſondern durch Grundſätze rechtfertigen zu können. Ich hoffe, Sie zu überzeugen, daſs dieſe Materie weit weniger dem Bedürfniſs als dem Geſchmack des Zeitalters fremd iſt, ja daſs man, um jenes politiſche Problem in der Erfahrung zu löſen, durch das äſthetiſche den Weg nehmen muſs, weil es die Schönheit iſt, durch welche man zu der Freyheit wandert. Aber dieſer

Beweis kann nicht geführt werden, ohne daſs ich Ihnen die Grundſätze in Erinnerung bringe, durch welche ſich die Vernunft überhaupt bey einer politiſchen Geſetzgebung leitet.

Dritter Brief.

Die Natur fängt mit dem Menſchen nicht beſſer an, als mit ihren übrigen Werken: ſie handelt für ihn, wo er als freye Intelligenz noch nicht ſelbſt handeln kann. Aber eben das macht ihn zum Menſchen, daſs er bey dem nicht ſtille ſteht, was die bloſse Natur aus ihm machte, ſondern die Fähigkeit beſitzt, die Schritte, welche jene mit ihm anticipirte, durch Vernunft wieder rückwärts zu thun, das Werk der Noth in ein Werk ſeiner freyen Wahl umzuſchaffen, und die phyſiſche Nothwendigkeit zu einer moraliſchen zu erheben.

Er kommt zu ſich aus ſeinem ſinnlichen Schlummer, erkennt ſich als Menſch, blickt um ſich her, und findet ſich — in dem Staate. Der Zwang der Bedürfniſſe warf ihn hinein, ehe er in ſeiner Freyheit dieſen Stand wählen konnte; die Noth richtete denſelben nach

bloſsen Naturgeſetzen ein, ehe er es nach Vernunftgeſetzen konnte. Aber mit dieſem Nothſtaat, der nur aus ſeiner Naturbeſtimmung hervorgegangen, und auch nur auf dieſe berechnet war, konnte und kann er als moraliſche Perſon nicht zufrieden ſeyn — und ſchlimm für ihn, wenn er es könnte! Er verläſst alſo, mit demſelben Rechte, womit er Menſch iſt, die Herrſchaft einer blinden Nothwendigkeit, wie er in ſo vielen andern Stücken durch ſeine Freyheit von ihr ſcheidet, wie er, um nur Ein Beyſpiel zu geben, den gemeinen Charakter, den das Bedürfniſs der Geſchlechtsliebe aufdrückte, durch Sittlichkeit auslöſcht und durch Schönheit veredelt. So holt er, auf eine künſtliche Weiſe, in ſeiner Volljährigkeit ſeine Kindheit nach, bildet ſich einen Naturſtand in der Idee, der ihm zwar durch keine Erfahrung gegeben, aber durch ſeine Vernunftbeſtimmung nothwendig geſetzt iſt, leyht ſich in dieſem idealiſchen Stand einen Endzweck, den er in ſeinem wirklichen Na-

turſtand nicht kannte, und eine Wahl, deren er damals nicht fähig war, und verfährt nun nicht anders, als ob er von vorn anfinge, und den Stand der Unabhängigkeit aus heller Einſicht und freyem Entſchluſs mit dem Stand der Verträge vertauſchte. Wie kunſtreich und feſt auch die blinde Willkühr ihr Werk gegründet haben, wie anmaſsend ſie es auch behaupten, und mit welchem Scheine von Ehrwürdigkeit es umgeben mag — er darf es, bey dieſer Operation, als völlig ungeſchehen betrachten, denn das Werk blinder Kräfte beſitzt keine Autorität, vor welcher die Freyheit ſich zu beugen brauchte, und alles muſs ſich dem höchſten Endzwecke fügen, den die Vernunft in ſeiner Perſönlichkeit aufſtellt. Auf dieſe Art entſteht und rechtfertigt ſich der Verſuch eines mündig gewordenen Volks, ſeinen Naturſtaat in einen ſittlichen umzuformen.

Dieſer Naturſtaat (wie jeder politiſche Körper heiſſen kann, der ſeine Ein-

richtung urſprünglich von Kräften, nicht von Geſetzen ableitet) widerſpricht nun zwar dem moraliſchen Menſchen, dem die bloſse Geſetzmäſsigkeit zum Geſetz dienen ſoll, aber er iſt doch gerade hinreichend für den phyſiſchen Menſchen, der ſich nur darum Geſetze giebt, um ſich mit Kräften abzufinden. Nun iſt aber der phyſiſche Menſch wirklich, und der ſittliche nur problematiſch. Hebt alſo die Vernunft den Naturſtaat auf, wie ſie nothwendig muſs, wenn ſie den ihrigen an die Stelle ſetzen will, ſo wagt ſie den phyſiſchen und wirklichen Menſchen an den problematiſchen ſittlichen, ſo wagt ſie die Exiſtenz der Geſellſchaft an ein bloſs mögliches (wenn gleich moraliſch nothwendiges) Ideal von Geſellſchaft. Sie nimmt dem Menſchen etwas, das er wirklich beſitzt, und ohne welches er nichts beſitzt, und weiſt ihn dafür an etwas an, das er beſitzen könnte und ſollte; und hätte ſie zuviel auf ihn gerechnet, ſo würde ſie ihm für eine Menſchheit, die ihm noch mangelt, und

unbeſchadet ſeiner Exiſtenz mangeln kann, auch ſelbſt die Mittel zur Thierheit entriſſen haben, die doch die Bedingung ſeiner Menſchheit iſt. Ehe er Zeit gehabt hätte, ſich mit ſeinem Willen an dem Geſetz feſt zu halten, hätte ſie unter ſeinen Füſsen die Leiter der Natur weggezogen.

Das groſse Bedenken alſo iſt, daſs die phyſiſche Geſellſchaft in der Zeit keinen Augenblick aufhören darf, indem die moraliſche in der Idee ſich bildet, daſs, um der Würde des Menſchen willen ſeine Exiſtenz nicht in Gefahr gerathen darf. Wenn der Künſtler an einem Uhrwerk zu beſſern hat, ſo läſst er die Räder ablaufen; aber das lebendige Uhrwerk des Staats muſs gebeſſert werden, indem es ſchlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während ſeines Umſchwunges auszutauſchen. Man muſs alſo für die Fortdauer der Geſellſchaft eine Stütze aufſuchen, die ſie von dem Naturſtaate, den man auflöſen will, unabhängig macht,

Dieſe Stütze findet ſich nicht in dem natürlichen Charakter des Menſchen, der, ſelbſtſüchtig und gewaltthätig, vielmehr auf Zerſtörung als auf Erhaltung der Geſellſchaft zielt; ſie findet ſich eben ſo wenig in ſeinem ſittlichen Charakter, der, nach der Vorausſetzung, erſt gebildet werden ſoll, und auf den, weil er frey iſt und weil er nie erſcheint, von dem Geſetzgeber nie gewirkt, und nie mit Sicherheit gerechnet werden könnte. Es käme alſo darauf an, von dem phyſiſchen Charakter die Willkühr und von dem moraliſchen die Freyheit abzuſondern — es käme darauf an, den erſtern mit Geſetzen übereinſtimmend, den letztern von Eindrücken abhängig zu machen — es käme darauf an, jenen von der Materie etwas weiter zu entfernen, dieſen ihr um etwas näher zu bringen — um einen dritten Charakter zu erzeugen, der, mit jenen beyden verwandt, von der Herrſchaft bloſser Kräfte zu der Herrſchaft der Geſetze einen Uebergang bahnte, und ohne den mora-

liſchen Charakter an ſeiner Entwicklung zu verhindern, vielmehr zu einem ſinnlichen Pfand der unſichtbaren Sittlichkeit diente.

Vierter Brief.

Soviel iſt gewiſs: nur das Uebergewicht eines ſolchen Charakters bey einem Volk kann eine Staatsverwandlung nach moraliſchen Principien unſchädlich machen, und auch nur ein ſolcher Charakter kann ihre Dauer verbürgen. Bey Aufſtellung eines moraliſchen Staats wird auf das Sittengeſetz als auf eine wirkende Kraft gerechnet, und der freye Wille wird in das Reich der Urſachen gezogen, wo alles mit ſtrenger Nothwendigkeit und Stetigkeit aneinander hängt. Wir wiſſen aber, daſs die Beſtimmungen des menſchlichen Willens immer zufällig bleiben, und daſs nur bey dem abſoluten Weſen die phyſiſche Nothwendigkeit mit der moraliſchen zuſammenfällt. Wenn alſo auf das ſittliche Betragen des Menſchen wie auf natürliche Erfolge gerechnet werden ſoll, ſo muſs es Natur ſeyn, und er muſs ſchon durch ſeine Triebe zu einem ſolchen Verfahren geführt wer-

den, als nur immer ein ſittlicher Charakter zur Folge haben kann. Der Wille des Menſchen ſteht aber vollkommen frey zwiſchen Pflicht und Neigung, und in dieſes Majeſtätsrecht ſeiner Perſon kann und darf keine phyſiſche Nöthigung greifen. Soll er alſo dieſes Vermögen der Wahl beybehalten, und nichts deſtoweniger ein zuverläſſiges Glied in der Kauſalverknüpfung der Kräfte ſeyn, ſo kann dieſs nur dadurch bewerkſtelligt werden, daſs die Wirkungen jener beyden Triebfedern im Reich der Erſcheinungen vollkommen gleich ausfallen, und, bey aller Verſchiedenheit in der Form, die Materie ſeines Wollens dieſelbe bleibt; daſs alſo ſeine Triebe mit ſeiner Vernunft übereinſtimmend genug ſind, um zu einer univerſellen Geſetzgebung zu taugen.

Jeder individuelle Menſch, kann man ſagen, trägt, der Anlage und Beſtimmung nach, einen reinen idealiſchen Menſchen in ſich, mit deſſen unveränderlicher Einheit in allen ſeinen Abwechſelungen über-

einzu-

einzuſtimmen, die groſse Aufgabe ſeines Daſeyns iſt *). Dieſer reine Menſch, der ſich mehr oder weniger deutlich in jedem Subjekt zu erkennen giebt, wird repräſentirt durch den Staat; die objektive und gleichſam kanoniſche Form, in der ſich die Mannichfaltigkeit der Subjekte zu vereinigen trachtet. Nun laſſen ſich aber zwey verſchiedene Arten denken, wie der Menſch in der Zeit mit dem Menſchen in der Idee zuſammentreffen, mithin eben ſo viele, wie der Staat in den Individuen ſich behaupten kann: entweder dadurch, daſs der reine Menſch den empiriſchen unterdrückt, daſs der Staat die Individuen aufhebt; oder dadurch, daſs das Individuum Staat wird, daſs der Menſch in der Zeit zum Menſchen in der Idee ſich veredelt.

Zwar

*) Ich beziehe mich hier auf eine kürzlich erſchienene Schrift: Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten von meinem Freund Fichte, wo ſich eine ſehr lichtvolle und noch nie auf dieſem Wege verſuchte Ableitung dieſes Satzes findet.

Zwar in der einſeitigen moraliſchen Schätzung fällt dieſer Unterſchied hinweg; denn die Vernunft iſt befriedigt, wenn ihr Geſetz nur ohne Bedingung gilt: aber in der vollſtändigen anthropologiſchen Schätzung, wo mit der Form auch der Inhalt zählt, und die lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat, wird derſelbe deſto mehr in Betrachtung kommen. Einheit fodert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannichfaltigkeit, und von beyden Legislationen wird der Menſch in Anſpruch genommen. Das Geſetz der erſtern iſt ihm durch ein unbeſtechliches Bewuſstſeyn, das Geſetz der andern durch ein unvertilgbares Gefühl eingeprägt. Daher wird es jederzeit von einer noch mangelhaften Bildung zeugen, wenn der ſittliche Charakter nur mit Aufopferung des natürlichen ſich behaupten kann; und eine Staatsverfaſſung wird noch ſehr unvollendet ſeyn, die nur durch Aufhebung der Mannichfaltigkeit Einheit zu bewirken im Stand iſt. Der Staat ſoll nicht blos

den objektiven und generiſchen, er ſoll auch den ſubjektiven und ſpecifiſchen Charakter in den Individuen ehren, und indem er das unſichtbare Reich der Sitten ausbreitet, das Reich der Erſcheinung nicht entvölkern.

Wenn der mechaniſche Künſtler ſeine Hand an die geſtaltloſe Maſſe legt, um ihr die Form ſeiner Zwecke zu geben, ſo trägt er kein Bedenken, ihr Gewalt anzuthun; denn die Natur, die er bearbeitet, verdient für ſich ſelbſt keine Achtung, und es liegt ihm nicht an dem Ganzen um der Theile willen, ſondern an den Theilen um des Ganzen willen. Wenn der ſchöne Künſtler ſeine Hand an die nehmliche Maſſe legt, ſo trägt er eben ſo wenig Bedenken, ihr Gewalt anzuthun, nur vermeidet er, ſie zu zeigen. Der Stoff, den er bearbeitet, reſpektirt er nicht im geringſten mehr, als der mechaniſche Künſtler, aber das Auge, welches die Freyheit dieſes Stoffes in Schutz nimmt, wird er durch eine ſcheinbare

Nachgiebigkeit gegen denſelben zu täuſchen ſuchen. Ganz anders verhält es ſich mit dem pädagogiſchen und politiſchen Künſtler, der den Menſchen zugleich zu ſeinem Material und zu ſeiner Aufgabe macht. Hier kehrt der Zweck in den Stoff zurück, und nur weil das Ganze den Theilen dient, dürfen ſich die Theile dem Ganzen fügen. Mit einer ganz andern Achtung, als diejenige iſt, die der ſchöne Künſtler gegen ſeine Materie vorgibt, muſs der Staatskünſtler ſich der ſeinigen nahen und nicht bloſs ſubjektiv, und für einen täuſchenden Effekt in den Sinnen, ſondern objektiv und für das innre Weſen muſs er ihrer Eigenthümlichkeit und Perſönlichkeit ſchonen.

Aber eben deswegen, weil der Staat eine Organiſation ſeyn ſoll, die ſich durch ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt bildet, ſo kann er auch nur in ſo ferne wirklich werden, als ſich die Theile zur Idee des Ganzen hinauf geſtimmt haben. Weil der Staat der reinen und objektiven Menſch-

heit in der Bruſt ſeiner Bürger zum Repräſentanten dient, ſo wird er gegen ſeine Bürger daſſelbe Verhältniſs zu beobachten haben, in welchem ſie zu ſich ſelber ſtehen, und ihre ſubjektive Menſchheit auch nur in dem Grade ehren können, als ſie zur objektiven veredelt iſt. Iſt der innere Menſch mit ſich einig, ſo wird er auch bey der höchſten Univerſaliſirung ſeines Betragens ſeine Eigenthümlichkeit retten, und der Staat wird blofs der Ausleger ſeines ſchönen Inſtinkts, die deutlichere Formel ſeiner innern Geſetzgebung ſeyn. Setzt ſich hingegen in dem Charakter eines Volks der ſubjektive Menſch dem objektiven noch ſo kontradiktoriſch entgegen, daſs nur die Unterdrückung des erſtern dem letztern den Sieg verſchaffen kann, ſo wird auch der Staat gegen den Bürger den ſtrengen Ernſt des Geſetzes annehmen, und, um nicht ihr Opfer zu ſeyn, eine ſo feindſelige Individualität ohne Achtung darnieder treten müſſen.

Der Menſch kann ſich aber auf eine

doppelte Weiſe entgegen geſetzt ſeyn: entweder als Wilder, wenn ſeine Gefühle überfeine Grundſätze herrſchen; oder als Barbar, wenn ſeine Grundſätze ſeine Gefühle zerſtören. Der Wilde verachtet die Kunſt, und erkennt die Natur als ſeinen unumſchränkten Gebieter; der Barbar verſpottet und entehrt die Natur, aber verächtlicher als der Wilde fährt er häufig genug fort, der Sklave ſeines Sklaven zu ſeyn. Der gebildete Menſch macht die Natur zu ſeinem Freund, und ehrt ihre Freyheit, indem er blos ihre Willkühr zügelt.

Wenn alſo die Vernunft in die phyſiſche Geſellſchaft ihre moraliſche Einheit bringt, ſo darf ſie die Mannichfaltigkeit der Natur nicht verletzen. Wenn die Natur in dem moraliſchen Bau der Geſellſchaft ihre Mannichfaltigkeit zu behaupten ſtrebt, ſo darf der moraliſchen Einheit dadurch kein Abbruch geſchehen; gleich weit von Einförmigkeit und Verwirrung ruht die ſiegende Form. To-

talität des Charakters muſs alſo bey dem Volke gefunden werden, welches fähig und würdig ſeyn ſoll, den Staat der Noth mit dem Staat der Freyheit zu vertauſchen.

Fünfter Brief.

Iſt es dieſer Charakter, den uns das jetzige Zeitalter, den die gegenwärtigen Ereigniſſe zeigen? Ich richte meine Aufmerkſamkeit ſogleich auf den hervorſtechendſten Gegenſtand in dieſem weitläuftigen Gemählde.

Wahr iſt es, das Anſehen der Meinung iſt gefallen, die Willkühr iſt entlarvt, und, obgleich noch mit Macht bewaffnet, erſchleicht ſie doch keine Würde mehr; der Menſch iſt aus ſeiner langen Indolenz und Selbſttäuſchung aufgewacht, und mit nachdrücklicher Stimmenmehrheit fodert er die Wiederherſtellung in ſeine unverlierbaren Rechte. Aber er fodert ſie nicht blofs, jenſeits und dieſſeits ſteht er auf, ſich gewaltſam zu nehmen, was ihm nach ſeiner Meinung mit Unrecht verweigert wird. Das Gebäude des Naturſtaates wankt, ſeine mürben Fundamente weichen, und

eine phyſiſche Möglichkeit ſcheint gegeben, das Geſetz auf den Thron zu ſtellen, den Menſchen endlich als Selbſtzweck zu ehren, und wahre Freyheit zur Grundlage der politiſchen Verbindung zu machen. Vergebliche Hoffnung! Die moraliſche Möglichkeit fehlt, und der freygebige Augenblick findet ein unempfängliches Geſchlecht.

In ſeinen Thaten mahlt ſich der Menſch, und welche Geſtalt iſt es, die ſich in dem Drama der jetzigen Zeit abbildet! Hier Verwilderung, dort Erſchlaffung: die zwey Aeuſſerſten des menſchlichen Verfalls, und beyde in Einem Zeitraum vereinigt.

In den niedern und zahlreichern Klaſſen ſtellen ſich uns rohe geſetzloſe Triebe dar, die ſich nach aufgelöſtem Band der bürgerlichen Ordnung entfeſſeln, und mit unlenkſamer Wuth zu ihrer thieriſchen Befriedigung eilen. Es mag alſo ſeyn, daſs die objektive Menſch-

heit Urſache gehabt hätte, ſich über den Staat zu beklagen; die ſubjektive muſs ſeine Anhalten ehren. Darf man ihn tadeln, daſs er die Würde der menſchlichen Natur aus den Augen ſetzte, ſo lange es noch galt, ihre Exiſtenz zu vertheidigen? Daſs er eilte, durch die Schwerkraft zu ſcheiden, und durch die Kohäſionskraft zu binden, wo an die bildende noch nicht zu denken war? Seine Auflöſung enthält ſeine Rechtfertigung. Die losgebundene Geſellſchaft, anſtatt aufwärts in das organiſche Leben zu eilen, fällt in das Elementärreich zurück.

Auf der andern Seite geben uns die civiliſirten Klaſſen den noch widrigern Anblick der Schlaffheit und einer Depravation des Charakters, die deſto mehr empört, weil die Kultur ſelbſt ihre Quelle iſt. Ich erinnere mich nicht mehr, welcher alte und neue Philoſoph die Bemerkung machte, daſs das edlere in ſeiner Zerſtörung das abſcheulichere ſey,

aber man wird ſie auch im moraliſchen wahr finden. Aus dem Natur-Sohne wird, wenn er ausſchweift, ein Raſender; aus dem Zögling der Kunſt ein Nichtswürdiger. Die Aufklärung des Verſtandes, deren ſich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im Ganzen ſo wenig einen veredelnden Einfluſs auf die Geſinnungen, daſs ſie vielmehr die Verderbniſs durch Maximen befeſtigt. Wir verläugnen die Natur auf ihrem rechtmäſsigen Felde, um auf dem moraliſchen ihre Tyranney zu erfahren, und indem wir ihren Eindrücken widerſtreben, nehmen wir unſre Grundſätze von ihr an. Die affektirte Decenz unſrer Sitten verweigert ihr die verzeihliche erſte Stimme, um ihr, in unſrer materialiſtiſchen Sittenlehre, die entſcheidende letzte einzuräumen. Mitten im Schooſse der raffinirteſten Geſelligkeit hat der Egoism ſein Syſtem gegründet, und ohne ein geſelliges Herz mit heraus zu bringen, erfahren wir alle Anſteckungen und alle Drangſale der

Geſellſchaft. Unſer freyes Urtheil unterwerfen wir ihrer deſpotiſchen Meinung, unſer Gefühl ihren bizarren Gebräuchen, unſern Willen ihren Verführungen, nur unſre Willkühr behaupten wir gegen ihre heiligen Rechte. Stolze Selbſtgenügſamkeit zieht das Herz des Weltmanns zuſammen; das in dem rohen Naturmenſchen noch oft ſympathetiſch ſchlägt, und wie aus einer brennenden Stadt ſucht jeder nur ſein elendes Eigenthum aus der Verwüſtung zu flüchten. Nur in einer völligen Abſchwörung der Empfindſamkeit glaubt man gegen ihre Verirrungen Schutz zu finden, und der Spott, der den Schwärmer oft heilſam züchtigt, läſtert mit gleich wenig Schonung das edelſte Gefühl. Die Kultur, weit entfernt, uns in Freyheit zu ſetzen, entwickelt mit jeder Kraft, die ſie in uns ausbildet, nur ein neues Bedürfniſs, die Bande des phyſiſchen ſchnüren ſich immer beängſtigender zu, ſo daſs die Furcht, zu verlieren, ſelbſt den feurigen Trieb nach Verbeſſerung erſtickt, und die Maxime

des leidenden Gehorſams für die höchſte Weisheit des Lebens gilt. So ſieht man den Geiſt der Zeit zwiſchen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwiſchen Unnatur und bloſser Natur, zwiſchen Superſtition und moraliſchem Unglauben ſchwanken, und es iſt blofs das Gleichgewicht des Schlimmen, was ihm zuweilen noch Grenzen ſetzt.

Sechſter Brief.

Sollte ich mit dieſer Schilderung dem Zeitalter wohl zuviel gethan haben? Ich erwarte dieſen Einwurf nicht, eher einen andern: daſs ich zuviel dadurch bewieſen habe. Dieſes Gemählde, werden Sie mir ſagen, gleicht zwar der gegenwärtigen Menſchheit, aber es gleicht überhaupt allen Völkern, die in der Kultur begriffen ſind, weil alle ohne Unterſchied durch Vernünfteley von der Natur abfallen müſſen, ehe ſie durch Vernunft zu ihr zurückkehren können.

Aber bey einiger Aufmerkſamkeit auf den Zeitcharakter muſs uns der Kontraſt in Verwunderung ſetzen, der zwiſchen der heutigen Form der Menſchheit, und zwiſchen der ehemaligen, beſonders der griechiſchen, angetroffen wird. Der Ruhm der Ausbildung und Verfeinerung, den wir mit Recht gegen jede andre bloſse Natur geltend machen,

kann uns gegen die griechiſche Natur nicht zu ſtatten kommen, die ſich mit allen Reizen der Kunſt und mit aller Würde der Weisheit vermählte, ohne doch, wie die unſrige, das Opfer derſelben zu ſeyn. Die Griechen beſchämen uns nicht blos durch eine Simplicität, die unſerm Zeitalter fremd iſt; ſie ſind zugleich unſre Nebenbuhler, ja oft unſre Muſter in den nehmlichen Vorzügen, mit denen wir uns über die Naturwidrigkeit unſrer Sitten zu tröſten pflegen. Zugleich voll Form und voll Fülle, zugleich philoſophirend und bildend, zugleich zart und energiſch ſehen wir ſie die Jugend der Phantaſie mit der Männlichkeit der Vernunft in einer herrlichen Menſchheit vereinigen.

Damals bey jenem ſchönen Erwachen der Geiſteskräfte hatten die Sinne und der Geiſt noch kein ſtrenge geſchiedenes Eigenthum; denn noch hatte kein Zwieſpalt ſie gereizt, mit einander feindſelig abzutheilen, und ihre Markung zu

beſtimmen. Die Poeſie hatte noch nicht mit dem Witze gebuhlt, und die Spekulation ſich noch nicht durch Spitzfindigkeit geſchändet. Beyde konnten im Nothfall ihre Verrichtungen tauſchen, weil jedes, nur auf ſeine eigene Weiſe, die Wahrheit ehrte. So hoch die Vernunft auch ſtieg, ſo zog ſie doch immer die Materie liebend nach, und ſo fein und ſcharf ſie auch trennte, ſo verſtümmelte ſie doch nie. Sie zerlegte zwar die menſchliche Natur und warf ſie in ihrem herrlichen Götterkreis vergröſsert auseinander, aber nicht dadurch, daſs ſie ſie in Stücken riſs, ſondern dadurch, daſs ſie ſie verſchiedentlich miſchte, denn die ganze Menſchheit fehlte in keinem einzelnen Gott. Wie ganz anders bey uns Neuern! Auch bey uns iſt das Bild der Gattung in den Individuen vergröſsert auseinander geworfen — aber in Bruchſtücken, nicht in veränderten Miſchungen, daſs man von Individuum zu Individuum herumfragen muſs, um die Totalität der Gattung zuſammen zu leſen.

Bey uns, möchte man faſt verſucht werden zu behaupten, äuſsern ſich die Gemüthskräfte auch in der Erfahrung ſo getrennt, wie der Pſychologe ſie in der Vorſtellung ſcheidet, und wir ſehen nicht blofs einzelne Subjekte ſondern ganze Klaſſen von Menſchen nur einen Theil ihrer Anlagen entfalten, während dafs die übrigen, wie bey verkrüppelten Gewächſen, kaum mit matter Spur angedeutet ſind.

Ich verkenne nicht die Vorzüge, welche das gegenwärtige Geſchlecht, als Einheit betrachtet, und auf der Waage des Verſtandes, vor dem beſten in der Vorwelt behaupten mag; aber in geſchloſſenen Gliedern mufs es den Weltkampf beginnen, und das Ganze mit dem Ganzen ſich meſſen. Welcher einzelne Neuere tritt heraus, Mann gegen Mann mit dem einzelnen Athenienſer um den Preis der Menſchheit zu ſtreiten?

Woher wohl dieſes nachtheilige Verhältnifs der Individuen bey allem Vortheil

theil der Gattung? Warum qualifizirte ſich der einzelne Grieche zum Repräſentanten ſeiner Zeit, und warum darf dieſs der einzelne Neuere nicht wagen? Weil jenem die alles verneinende Natur, diesem der alles trennende Verſtand ſeine Formen ertheilten.

Die Kultur ſelbſt war es, welche der neuern Menſchheit dieſe Wunde ſchlug. Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das beſtimmtere Denken eine ſchärfere Scheidung der Wiſſenſchaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine ſtrengere Abſonderung der Stände und Geſchäfte nothwendig machte, ſo zerriſs auch der innere Bund der menſchlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweyte ihre harmoniſchen Kräfte. Der intuitive und der ſpekulative Verſtand vertheilten ſich jetzt feindlich geſinnt auf ihren verſchiedenen Feldern, deren Grenzen ſie jetzt anfiengen, mit Mistrauen und Eiferſucht zu bewachen, und mit der

Sphäre, auf die man ſeine Wirkſamkeit einſchränkt, hat man ſich auch in ſich ſelbſt einen Herrn gegeben, der nicht ſelten mit Unterdrückung der übrigen Anlagen zu endigen pflegt. Indem hier die luxurierende Einbildungskraft die mühſamen Pflanzungen des Verſtandes verwüſtet, verzehrt dort der Abſtraktionsgeiſt das Feuer, an dem das Herz ſich hätte wärmen, und die Phantaſie ſich entzünden ſollen.

Dieſe Zerrättung, welche Kunſt und Gelehrſamkeit in dem innern Menſchen anfingen, machte der neue Geiſt der Regierung vollkommen und allgemein. Es war freilich nicht zu erwarten, daſs die einfache Organiſation der erſten Republiken die Einfalt der erſten Sitten und Verhältniſſe überlebte, aber anſtatt zu einem höhern animaliſchen Leben zu ſteigen, ſank ſie zu einer gemeinen und groben Mechanik herab. Jene Polypennatur der griechiſchen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens

genoſs, und wenn es Noth that, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunſtreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zuſammenſtückelung unendlich vieler, aber lebloſer, Theile ein mechaniſches Leben im Ganzen ſich bildet. Auseinandergeriſſen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Geſetze und die Sitten; der Genuſs wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anſtrengung von der Belohnung geſchieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchſtück des Ganzen gefeſſelt, bildet ſich der Menſch ſelbſt nur als Bruchſtück aus, ewig nur das eintönige Geräuſch des Rades, das es umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie ſeines Weſens, und anſtatt die Menſchheit in ſeiner Natur auszuprägen, wird er bloſs zu einem Abdruck ſeines Geſchäfts, ſeiner Wiſſenſchaft. Aber ſelbſt der karge fragmentariſche Antheil, der die einzelnen Glieder noch an das Ganze knüpft, hängt nicht von Formen ab, die ſie ſich ſelbſtthätig geben, (denn wie dürfte man

ihrer Freyheit ein ſo künſtliches und lichtſcheues Uhrwerk vertrauen)? ſondern wird ihnen mit ſkrupulöſer Strenge durch ein Formular vorgeſchrieben, in welchem man ihre freye Einſicht gebunden hält. Der todte Buchſtabe vertritt den lebendigen Verſtand, und ein geübtes Gedächtniſs leitet ſicherer als Genie und Empfindung.

Wenn das gemeine Weſen das Amt zum Maafsſtab des Mannes macht, wenn es an dem Einen ſeiner Bürger nur die Memorie, an einem Andern den tabellariſchen Verſtand, an einem Dritten nur die mechaniſche Fertigkeit ehrt, wenn es hier, gleichgültig gegen den Charakter, nur auf Kenntniſſe dringt, dort hingegen einem Geiſte der Ordnung und einem geſetzlichen Verhalten die gröſste Verfinſterung des Verſtandes zu gut hält — wenn es zugleich dieſe einzelnen Fertigkeiten zu einer eben ſo groſsen Intenſität will getrieben wiſſen, als es dem Subjekt an Extenſität erläſst — darf es

uns da wundern, daſs die übrigen Anlagen des Gemüths vernachläſſigt werden, um der einzigen, welche ehrt und lohnt, alle Pflege zuzuwenden? Zwar wiſſen wir, daſs das kraftvolle Genie die Grenzen ſeines Geſchäfts nicht zu Grenzen ſeiner Thätigkeit macht, aber das mittelmäſsige Talent verzehrt in dem Geſchäfte, das ihm zum Antheil fiel, die ganze karge Summe ſeiner Kraft, und es muſs ſchon kein gemeiner Kopf ſeyn, um, unbeſchadet ſeines Berufs, für Liebhabereyen übrig zu behalten. Noch dazu iſt es ſelten eine gute Empfehlung bey dem Staat, wenn die Kräfte die Aufträge überſteigen, oder wenn das höhere Geiſtesbedürfniſs des Mannes von Genie ſeinem Amt einen Nebenbuhler giebt. So eiferſüchtig iſt der Staat auf den Alleinbeſitz ſeiner Diener, daſs er ſich leichter dazu entſchlieſsen wird, (und wer kann ihm unrecht geben)? ſeinen Mann mit einer Venus Cytherea als mit einer Venus Urania zu theilen?

Und ſo wird denn allmählig das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abſtrakt des Ganzen ſein dürftiges Daſeyn friſte, und ewig bleibt der Staat ſeinen Bürgern fremd, weil ihn das Gefühl nirgends findet. Genöthigt, ſich die Mannichfaltigkeit ſeiner Bürger durch Klaſſifizierung zu erleichtern, und die Menſchheit nie anders als durch Repräſentation aus der zweyten Hand zu empfangen, verliert der regierende Theil ſie zuletzt ganz und gar aus den Augen, indem er ſie mit einem bloſsen Machwerk des Verſtandes vermengt; und der regierte kann nicht anders als mit Kaltſinn die Geſetze empfangen, die an ihn ſelbſt ſo wenig gerichtet ſind. Endlich überdrüſſig, ein Band zu unterhalten, das ihr von dem Staate ſo wenig erleichtert wird, fällt die poſitive Geſellſchaft (wie ſchon längſt das Schickſal der meiſten europäiſchen Staaten iſt) in einen moraliſchen Naturſtand auseinander, wo die öffentliche Macht nur eine Parthey mehr iſt, gehaſst und hintergangen von dem, der

ſie nöthig macht, und nur von dem, der ſie entbehren kann, geachtet.

Konnte die Menſchheit bey dieſer doppelten Gewalt, die von innen und auſſen auf ſie drückte, wohl eine andere Richtung nehmen, als ſie wirklich nahm? Indem der ſpekulative Geiſt im Ideenreich nach unverlierbaren Beſitzungen ſtrebte, muſste er ein Fremdling in der Sinnenwelt werden, und über der Form die Materie verlieren. Der Geſchäftsgeiſt, in einen einförmigen Kreis von Objekten eingeſchloſſen und in dieſem noch mehr durch Formeln eingeengt, muſste das freye Ganze ſich aus den Augen gerückt ſehen, und zugleich mit ſeiner Sphäre verarmen. So wie erſterer verſucht wird, das Wirkliche nach dem Denkbaren zu modeln, und die ſubjektiven Bedingungen ſeiner Vorſtellungskraft zu konſtitutiven Geſetzen für das Daſeyn der Dinge zu erheben, ſo ſtürzte letzterer in das entgegenſtehende Extrem, alle Erfahrung überhaupt nach ei-

nem beſondern Fragment von Erfahrung zu ſchätzen, und die Regeln ſeines Geſchäfts jedem Geſchäft ohne Unterſchied anpaſſen zu wollen. Der eine muſste einer leeren Subtilität, der andre einer pedantiſchen Beſchränktheit zum Raube werden, weil jener für das Einzelne zu hoch, dieſer zu tief für das Ganze ſtand. Aber das Nachtheilige dieſer Geiſtesrichtung ſchränkte ſich nicht bloſs auf das Wiſſen und Hervorbringen ein; es erſtreckte ſich nicht weniger auf das Empfinden und Handeln. Wir wiſſen, daſs die Senſibilität des Gemüths ihrem Grade nach von der Lebhaftigkeit, ihrem Umfange nach, von dem Reichthum der Einbildungskraft abhängt. Nun muſs aber das Übergewicht des analytiſchen Vermögens die Phantaſie nothwendig ihrer Kraft und ihres Feuers berauben, und eine eingeſchränktere Sphäre von Objekten ihren Reichthum vermindern. Der abſtrakte Denker hat daher gar oft ein kaltes Herz, weil er die Eindrücke zergliedert, die doch nur als ein Ganzes die

Seele rühren; der Geſchäftsmann hat gar oft ein enges Herz, weil ſeine Einbildungskraft, in den einförmigen Kreis ſeines Berufs eingeſchloſſen, ſich zu fremder Vorſtellungsart nicht erweitern kann.

Es lag auf meinem Wege, die nachtheilige Richtung des Zeit-Charakters und ihre Quellen aufzudecken, nicht die Vortheile zu zeigen, wodurch die Natur ſie vergütet. Gerne will ich Ihnen eingeſtehen, daſs ſo wenig es auch den Individuen bey dieſer Zerſtückelung ihres Weſens wohl werden kann, doch die Gattung auf keine andere Art hätte Fortſchritte machen können. Die Erſcheinung der griechiſchen Menſchheit war unſtreitig ein Maximum, das auf dieſer Stuffe weder verharren noch höher ſteigen konnte. Nicht verharren; weil der Verſtand durch den Vorrath, den er ſchon hatte, unausbleiblich genöthigt werden muſste, ſich von der Empfindung und Anſchauung abzuſondern, und nach

Deutlichkeit der Erkenntniſs zu ſtreben: auch nicht höher ſteigen; weil nur ein beſtimmter Grad von Klarheit mit einer beſtimmten Fülle und Wärme zuſammen beſtehen kann. Die Griechen hatten dieſen Grad erreicht, und wenn ſie zu einer höhern Ausbildung fortſchreiten wollten, ſo muſsten ſie, wie wir, die Totalität ihres Weſens aufgeben, und die Wahrheit auf getrennten Bahnen verfolgen.

Die mannichfaltigen Anlagen im Menſchen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als ſie einander entgegen zu ſetzen. Dieſer Antagoniſm der Kräfte iſt das groſse Inſtrument der Kultur, aber auch nur das Inſtrument; denn ſolange derſelbe dauert, iſt man erſt auf dem Wege zu dieſer. Dadurch allein, daſs in dem Menſchen einzelne Kräfte ſich iſolieren, und einer ausſchlieſsenden Geſetzgebung anmaſsen, gerathen ſie in Widerſtreit mit der Wahrheit der Dinge, und nöthigen den Gemeinſinn, der ſonſt

mit träger Genügsamkeit auf der äussern Erscheinung ruht, in die Tiefen der Objekte zu dringen. Indem der reine Verstand eine Autorität in der Sinnenwelt usurpirt, und der empirische beschäftigt ist, ihn den Bedingungen der Erfahrung zu unterwerfen, bilden beyde Anlagen sich zu möglichster Reife aus, und erschöpfen den ganzen Umfang ihrer Sphäre. Indem hier die Einbildungskraft durch ihre Willkühr die Weltordnung aufzulösen wagt, nöthiget sie dort die Vernunft zu den obersten Quellen der Erkenntnifs zu steigen, und das Gesetz der Nothwendigkeit gegen sie zu Hülfe zu rufen.

Einseitigkeit in Uebung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrthum, aber die Gattung zur Wahrheit. Dadurch allein, dafs wir die ganze Energie unsers Geistes in Einem Brennpunkt versammeln, und unser ganzes Wesen in eine einzige Kraft zusammenziehen, setzen wir dieser einzelnen

Kraft gleichſam Flügel an, und führen ſie künſtlicherweiſe weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr geſetzt zu haben ſcheint. So gewiſs es iſt, daſs alle menſchliche Individuen zuſammen genommen, mit der Sehkraft, welche die Natur ihnen ertheilt, nie dahin gekommen ſeyn würden, einen Trabanten des Jupiter auszuſpähn, den der Teleſkop dem Aſtronomen entdeckt; eben ſo ausgemacht iſt es, daſs die menſchliche Denkkraft niemals eine Analyſis des Unendlichen oder eine Critik der reinen Vernunft würde aufgeſtellt haben, wenn nicht in einzelnen dazu berufnen Subjekten die Vernunft ſich vereinzelt, von allem Stoff gleichſam losgewunden, und durch die angeſtrengteſte Abſtraktion ihren Blick ins Unbedingte bewaffnet hätte. Aber wird wohl ein ſolcher, in reinen Verſtand und reine Anſchauung gleichſam aufgelöſter Geiſt dazu tüchtig ſeyn, die ſtrengen Feſſeln der Logik mit dem freyen Gange der Dichtungskraft zu vertauſchen, und die Individualität der

Dinge mit treuem und keuſchem Sinn zu ergreifen? Hier ſetzt die Natur auch dem Univerſalgenie eine Grenze, die es nicht überſchreiten kann, und die Wahrheit wird ſolange Märtyrer machen, als die Philoſophie noch ihr vornehmſtes Geſchäft daraus machen muſs, Anſtalten gegen den Irrthum zu treffen.

Wieviel alſo auch für das Ganze der Welt durch dieſe getrennte Ausbildung der menſchlichen Kräfte gewonnen werden mag, ſo iſt nicht zu läugnen, daſs die Individuen, welche ſie trifft, unter dem Fluch dieſes Weltzweckes leiden. Durch gymnaſtiſche Uebungen bilden ſich zwar athletiſche Körper aus, aber nur durch das freye und gleichförmige Spiel der Glieder die Schönheit. Eben ſo kann die Anſpannung einzelner Geiſteskräfte zwar auſſerordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derſelben glückliche und vollkommene Menſchen erzeugen. Und in welchem Verhältniſs fänden wir alſo zu dem vergangenen und

kommenden Weltalter, wenn die Ausbildung der menſchlichen Natur ein ſolches Opfer nothwendig machte? Wir wären die Knechte der Menſchheit geweſen, wir hätten einige Jahrtauſende lang die Sklavenarbeit für ſie getrieben, und unſrer verſtümmelten Natur die beſchämenden Spuren dieſer Dienſtbarkeit eingedrückt — damit das ſpätere Geſchlecht in einem ſeligen Müſsiggange ſeiner moraliſchen Geſundheit warten, und den freyen Wuchs ſeiner Menſchheit entwickeln könnte!

Kann aber wohl der Menſch dazu beſtimmt ſeyn, über irgend einem Zwecke ſich ſelbſt zu verſäumen? Sollte uns die Natur durch ihre Zwecke eine Vollkommenheit rauben können, welche uns die Vernunft durch die ihrigen vorſchreibt? Es muſs alſo falſch ſeyn, daſs die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität nothwendig macht; oder wenn auch das Geſetz der Natur noch ſo ſehr dahin ſtrebte, ſo muſs es

bey uns ſtehen, dieſe Totalität in unſrer Natur, welche die Kunſt zerſtört hat, durch eine höhere Kunſt wieder herzuſtellen.

Siebenter Brief.

Sollte dieſe Wirkung vielleicht von dem Staat zu erwarten ſeyn? Das iſt nicht möglich, denn der Staat, wie er jetzt beſchaffen iſt, hat das Uebel veranlaſst, und der Staat, wie ihn die Vernunft in der Idee ſich aufgiebt, anſtatt dieſe beſſere Menſchheit begründen zu können, müſste ſelbſt erſt darauf gegründet werden. Und ſo hätten mich denn die bisherigen Unterſuchungen wieder auf den Punkt zurückgeführt, von dem ſie mich eine Zeitlang entfernten. Das jetzige Zeitalter, weit entfernt uns diejenige Form der Menſchheit aufzuweiſen, welche als nothwendige Bedingung einer moraliſchen Staatsverbeſſerung erkannt worden iſt, zeigt uns vielmehr das direkte Gegentheil davon. Sind alſo die von mir aufgeſtellten Grundſätze richtig, und beſtätigt die Erfahrung mein Gemählde der Gegenwart, ſo muſs man jeden Verſuch einer ſolchen Staatsverände-

änderung ſolange für unzeitig und jede darauf gegründete Hoffnung ſolange für ſchimäriſch erklären, bis die Trennung in dem innern Menſchen wieder aufgehoben, und ſeine Natur vollſtändig genug entwickelt iſt, um ſelbſt die Künſtlerinn zu ſeyn, und der politiſchen Schöpfung der Vernunft ihre Realität zu verbürgen.

Die Natur zeichnet uns in ihrer phyſiſchen Schöpfung den Weg vor, den man in der moraliſchen zu wandeln hat. Nicht eher, als bis der Kampf elementariſcher Kräfte in den niedrigern Organiſationen beſänftiget iſt, erhebt ſie ſich zu der edeln Bildung des phyſiſchen Menſchen. Eben ſo muſs der Elementenſtreit in dem ethiſchen Menſchen, der Konflikt blinder Triebe, fürs erſte beruhigt ſeyn, und die grobe Entgegenſetzung muſs in ihm aufgehört haben, ehe man es wagen darf, die Mannichfaltigkeit zu begünſtigen. Auf der andern Seite muſs die Selbſtſtändigkeit ſeines Charakters ge-

ſichert ſeyn, und die Unterwürfigkeit unter fremde deſpotiſche Formen einer anſtändigen Freyheit Platz gemacht haben, ehe man die Mannichfaltigkeit in ihm der Einheit des Ideals unterwerfen darf. Wo der Naturmenſch ſeine Willkühr noch ſo geſetzlos miſsbraucht, da darf man ihm ſeine Freyheit kaum zeigen; wo der künſtliche Menſch ſeine Freyheit noch ſo wenig gebraucht, da darf man ihm ſeine Willkühr nicht nehmen. Das Geſchenk liberaler Grundſätze wird Verrätherey an dem Ganzen, wenn es ſich zu einer noch gährenden Kraft geſellt, und einer ſchon übermächtigen Natur Verſtärkung zuſendet; das Geſetz der Uebereinſtimmung wird Tyranney gegen das Individuum, wenn es ſich mit einer ſchon herrſchenden Schwäche und phyſiſchen Beſchränkung verknüpft, und ſo den letzten glimmenden Funken von Selbſtthätigkeit und Eigenthum auslöſcht.

Der Charakter der Zeit muſs ſich alſo von ſeiner tiefen Entwürdigung erſt

aufrichten, dort der blinden Gewalt der Natur ſich entziehen, und hier zu ihrer Einfalt, Wahrheit und Fülle zurückkehren; eine Aufgabe für mehr als Ein Jahrhundert. Unterdeſſen gebe ich gerne zu, kann mancher Verſuch im Einzelnen gelingen, aber am Ganzen wird dadurch nichts gebeſſert ſeyn, und der Widerſpruch des Betragens wird ſtets gegen die Einheit der Maximen beweiſen. Man wird in andern Welttheilen in dem Neger die Menſchheit ehren, und in Europa ſie in dem Denker ſchänden. Die alten Grundſätze werden bleiben, aber ſie werden das Kleid des Jahrhunderts tragen, und zu einer Unterdrückung, welche ſonſt die Kirche autoriſirte, wird die Philoſophie ihren Nahmen leihen. Von der Freyheit erſchreckt, die in ihren erſten Verſuchen ſich immer als Feindinn ankündigt, wird man dort einer bequemen Knechtſchaft ſich in die Arme werfen, und hier von einer pedantiſchen Curatel' zur Verzweiflung gebracht, in die wilde Ungebundenheit des Natur-

ſtands entſpringen. Die Uſurpation wird ſich auf die Schwachheit der menſchlichen Natur, die Inſurrection auf die Würde derſelben berufen, bis endlich die groſse Beherrſcherinn aller menſchlichen Dinge, die blinde Stärke, dazwiſchen tritt, und den vorgeblichen Streit der Principien wie einen gemeinen Fauſtkampf entſcheidet.

Achter Brief.

Soll ſich alſo die Philoſophie, muthlos und ohne Hoffnung, aus dieſem Gebiete zurückziehen? Während daſs ſich die Herrſchaft der Formen nach jener andern Richtung erweitert, ſoll dieſes wichtigſte aller Güter dem geſtaltloſen Zufall Preis gegeben ſeyn? Der Konflikt blinder Kräfte ſoll in der politiſchen Welt ewig dauern, und das geſellige Geſetz nie über die feindſelige Selbſtſucht ſiegen?

Nichtsweniger! Die Vernunft ſelbſt wird zwar mit dieſer rauhen Macht, die ihren Waffen widerſteht, unmittelbar den Kampf nicht verſuchen, und ſo wenig als der Sohn des Saturns in der Ilias, ſelbſthandelnd auf den finſtern Schauplatz herunter ſteigen. Aber aus der Mitte der Streiter wählt ſie ſich den würdigſten aus, bekleidet ihn wie Zeus ſeinen Enkel mit göttlichen Waffen, und bewirkt durch

ſeine ſiegende Kraft die groſse Entſcheidung.

Die Vernunft hat geleiſtet, was ſie leiſten kann, wenn ſie das Geſetz findet und aufſtellt; vollſtrecken muſs es der muthige Wille, und das lebendige Gefühl. Wenn die Wahrheit im Streit mit Kräften den Sieg erhalten ſoll, ſo muſs ſie ſelbſt erſt zur Kraft werden, und zu ihrem Sachführer im Reich der Erſcheinungen einen Trieb aufſtellen; denn Triebe ſind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt. Hat ſie bis jetzt ihre ſiegende Kraft noch ſo wenig bewieſen, ſo liegt dieſs nicht an dem Verſtande, der ſie nicht zu entſchleyern wuſste, ſondern an dem Herzen, das ſich ihr verſchloſs, und an dem Triebe, der nicht für ſie handelte.

Denn woher dieſe noch ſo allgemeine Herrſchaft der Vorurtheile und dieſe Verfinſterung der Köpfe bey allem Licht, das Philoſophie und Erfahrung

auffteckten? Das Zeitalter iſt aufgeklärt, das heifst die Kenntniſſe ſind gefunden und öffentlich preisgegeben, welche hinreichen würden, wenigſtens unſre praktiſchen Grundſätze zu berichtigen. Der Geiſt der freyen Unterſuchung hat die Wahnbegriffe zerſtreut, welche lange Zeit den Zugang zu der Wahrheit verwehrten, und den Grund unterwühlt, auf welchem Fanatismus und Betrug ihren Thron erbauten. Die Vernunft hat ſich von den Täuſchungen der Sinne und von einer betrüglichen Sophiſtik gereinigt, und die Philoſophie ſelbſt, welche uns zuerſt von ihr abtrünnig machte, ruft uns laut und dringend in den Schoofs der Natur zurück — woran liegt es, dafs wir noch immer Barbaren ſind?

Es mufs alſo, weil es nicht in den Dingen liegt, in den Gemüthern der Menſchen etwas vorhanden ſeyn, was der Aufnahme der Wahrheit, auch wenn ſie noch ſo hell leuchtete, und der Annahme derſelben, auch wenn ſie noch

ſo lebendig überzeugte, im Wege ſteht. Ein alter Weiſer hat es empfunden, und es liegt in dem vielbedeutenden Ausdruck verſteckt: *ſapere aude.*

Erkühne dich, weiſe zu ſeyn. Energie des Muths gehört dazu, die Hinderniſſe zu bekämpfen, welche ſowohl die Trägheit der Natur als die Feigheit des Herzens der Belehrung entgegen ſetzen. Nicht ohne Bedeutung läſst der alte Mythus die Göttinn der Weisheit in voller Rüſtung aus Jupiters Haupte ſteigen; denn ſchon ihre erſte Verrichtung iſt kriegeriſch. Schon in der Geburt hat ſie einen harten Kampf mit den Sinnen zu beſtehen, die aus ihrer ſüſsen Ruhe nicht geriſſen ſeyn wollen. Der zahlreichere Theil der Menſchen wird durch den Kampf mit der Noth viel zu ſehr ermüdet und abgeſpannt, als dafs er ſich zu einem neuen und härtern Kampf mit dem Irrthum aufraffen ſollte. Zufrieden, wenn er ſelbſt der ſauren Mühe des Denkens entgeht, läſst er Andere gern über ſeine

Begriffe die Vormundſchaft führen, und geſchieht es, daſs ſich höhere Bedürfniſſe in ihm regen, ſo ergreift er mit durſtigem Glauben die Formeln, welche der Staat und das Prieſterthum für dieſen Fall in Bereitſchaft halten. Wenn dieſe unglücklichen Menſchen unſer Mitleiden verdienen, ſo trifft unſre gerechte Verachtung die andern, die ein beſſeres Loos von dem Joch der Bedürfniſſe frey macht, aber eigene Wahl darunter beugt. Dieſe ziehen den Dämmerſchein dunkler Begriffe, wo man lebhafter fühlt und die Phantaſie ſich nach eignem Belieben bequeme Geſtalten bildet, den Strahlen der Wahrheit vor, die das angenehme Blendwerk ihrer Träume verjagen. Auf eben dieſe Täuſchungen, die das feindſelige Licht der Erkenntniſs zerſtreuen ſoll, haben ſie den ganzen Bau ihres Glücks gegründet, und ſie ſollten eine Wahrheit ſo theuer kaufen, die damit anfängt, ihnen alles zu nehmen, was Werth für ſie beſitzt. Sie müſsten ſchon weiſe ſeyn, um die Weisheit zu lieben: eine Wahr-

heit, die derjenige ſchon fühlte, der der Philoſophie ihren Namen gab.

Nicht genug alſo, daſs alle Aufklärung des Verſtandes nur inſoferne Achtung verdient, als ſie auf den Charakter zurückfließt; ſie geht auch gewiſſermaſſen von dem Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muſs geöffnet werden. Ausbildung des Empfindungsvermögens iſt alſo das dringendere Bedürfniſs der Zeit, nicht bloſs weil ſie ein Mittel wird, die verbeſſerte Einſicht für das Leben wirkſam zu machen, ſondern ſelbſt darum, weil ſie zu Verbeſſerung der Einſicht erweckt.

Neunter Brief.

Aber iſt hier nicht vielleicht ein Zirkel? Die theoretiſche Kultur ſoll die praktiſche herbeyführen und die praktiſche doch die Bedingung der theoretiſchen ſeyn? Alle Verbeſſerung im politiſchen ſoll von Veredlung des Charakters ausgehen — aber wie kann ſich unter den Einflüſſen einer barbariſchen Staatsverfaſſung der Charakter veredeln? Man müſste alſo zu dieſem Zwecke ein Werkzeug aufſuchen, welches der Staat nicht hergiebt, und Quellen dazu eröffnen, die ſich bey aller politiſchen Verderbniſs rein und lauter erhalten.

Jetzt bin ich an dem Punkt angelangt, zu welchem alle meine bisherigen Betrachtungen hingeſtrebt haben. Dieſes Werkzeug iſt die ſchöne Kunſt, dieſe Quellen öffnen ſich in ihren unſterblichen Muſtern.

Von allem, was poſitiv iſt und was menſchliche Conventionen einführten, iſt die Kunſt, wie die Wiſſenſchaft losgeſprochen, und beyde erfreuen ſich einer abſoluten Immunität von der Willkühr der Menſchen. Der politiſche Geſetzgeber kann ihr Gebiet ſperren, aber darinn herrſchen kann er nicht. Er kann den Wahrheitsfreund ächten, aber die Wahrheit beſteht; er kann den Künſtler erniedrigen, aber die Kunſt kann er nicht verfälſchen. Zwar iſt nichts gewöhnlicher, als daſs beyde, Wiſſenſchaft und Kunſt, dem Geiſt des Zeitalters huldigen, und der hervorbringende Geſchmack von dem beurtheilenden das Geſetz empfängt. Wo der Charakter ſtraff wird und ſich verhärtet, da ſehen wir die Wiſſenſchaft ſtreng ihre Grenzen bewachen, und die Kunſt in den ſchweren Feſſeln der Regel gehn; wo der Charakter erſchlafft und ſich auflöſt, da wird die Wiſſenſchaft zu gefallen und die Kunſt zu vergnügen ſtreben. Ganze Jahrhunderte lang zeigen

ſich die Philoſophen wie die Künſtler geſchäftig, Wahrheit und Schönheit in die Tiefen gemeiner Menſchheit hinabzutauchen; jene gehen darinn unter, aber mit eigner unzerſtörbarer Lebenskraft ringen ſich dieſe ſiegend empor.

Der Künſtler iſt zwar der Sohn ſeiner Zeit, aber ſchlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling oder gar noch ihr Günſtling iſt. Eine wohlthätige Gottheit reiſſe den Säugling bey Zeiten von ſeiner Mutter Bruſt, nähre ihn mit der Milch eines beſſern Alters, und laſſe ihn unter fernem griechiſchen Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden iſt, ſo kehre er, eine fremde Geſtalt, in ſein Jahrhundert zurück; aber nicht, um es mit ſeiner Erſcheinung zu erfreuen, ſondern furchtbar wie Agamemnons Sohn, um es zu reinigen. Den Stoff zwar wird er von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer edleren Zeit, ja jenſeits aller Zeit, von der abſoluten unwandelbaren Ein-

heit ſeines Weſens entlehnen. Hier aus dem reinen Aether ſeiner dämoniſchen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangeſteckt von der Verderbniſs der Geſchlechter und Zeiten, welche tief unter ihr in trüben Strudeln ſich wälzen. Seinen Stoff kann die Laune entehren, wie ſie ihn geadelt hat, aber die keuſche Form iſt ihrem Wechſel entzogen. Der Römer des erſten Jahrhunderts hatte längſt ſchon die Kniee vor ſeinen Kaiſern gebeugt, als die Bildſäulen noch aufrecht ſtanden, die Tempel blieben dem Auge heilig, als die Götter längſt zum Gelächter dienten, und die Schandthaten eines Nero und Kommodus beſchämte der edle Styl des Gebäudes, das ſeine Hülle dazu gab. Die Menſchheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunſt hat ſie gerettet und aufbewahrt in bedeutenden Steinen; die Wahrheit lebt in der Täuſchung fort, und aus dem Nachbilde wird das Urbild wieder hergeſtellt werden. So wie die edle Kunſt die edle Natur über-

lebte, ſo ſchreitet ſie derſelben auch in der Begeiſterung, bildend und erweckend, voran. Ehe noch die Wahrheit ihr ſiegendes Licht in die Tiefen der Herzen ſendet, fängt die Dichtungskraft ihre Strahlen auf, und die Gipfel der Menſchheit werden glänzen, wenn noch feuchte Nacht in den Thälern liegt.

Wie verwahrt ſich aber der Künſtler vor den Verderbniſſen ſeiner Zeit, die ihn von allen Seiten umfangen? Wenn er ihr Urtheil verachtet. Er blicke aufwärts nach ſeiner Würde und dem Geſetz, nicht niederwärts nach dem Glück und nach dem Bedürfniſs. Gleich frey von der eiteln Geſchäftigkeit, die in den flüchtigen Augenblick gern ihre Spur drücken möchte, und von dem ungeduldigen Schwärmergeiſt, der auf die dürftige Geburt der Zeit den Maaſsſtab des Unbedingten anwendet, überlaſſe er dem Verſtande, der hier einheimiſch iſt, die Sphäre des Wirklichen; er aber ſtrebe, aus dem Bunde des Möglichen

mit dem Nothwendigen das Ideal zu erzeugen. Dieſes präge er aus in Täuſchung und Wahrheit, präge es in die Spiele ſeiner Einbildungskraft, und in den Ernſt ſeiner Thaten, präge er aus in allen ſinnlichen und geiſtigen Formen und werfe es ſchweigend in die unendliche Zeit.

Aber nicht jedem, dem dieſes Ideal in der Seele glüht, wurde die ſchöpferiſche Ruhe und der groſse geduldige Sinn verliehen, es in den verſchwiegnen Stein einzudrücken, oder in das nüchterne Wort auszugieſsen, und den treuen Händen der Zeit zu vertrauen. Viel zu ungeſtüm, um durch dieſes ruhige Mittel zu wandern, ſtürzt ſich der göttliche Bildungstrieb oft unmittelbar auf die Gegenwart und auf das handelnde Leben, und unternimmt, den formloſen Stoff der moraliſchen Welt umzubilden. Dringend ſpricht das Unglück ſeiner Gattung zu dem fühlenden Menſchen, dringender ihre Entwürdigung, der

der Enthuſiasmus entflammt ſich, und das glühende Verlangen ſtrebt in kraftvollen Seelen ungeduldig zur That. Aber befragte er ſich auch, ob dieſe Unordnungen in der moraliſchen Welt ſeine Vernunft beleidigen, oder nicht vielmehr ſeine Selbſtliebe ſchmerzen? Weiſs er es noch nicht, ſo wird er es an dem Eifer erkennen, womit er auf beſtimmte und beſchleunigte Wirkungen dringt. Der reine moraliſche Trieb iſt aufs Unbedingte gerichtet, für ihn giebt es keine Zeit, und die Zukunft wird ihm zur Gegenwart, ſobald ſie ſich aus der Gegenwart nothwendig entwickeln muſs. Vor einer Vernunft ohne Schranken iſt die Richtung zugleich die Vollendung, und der Weg iſt zurückgelegt, ſobald er eingeſchlagen iſt.

Gieb alſo, werde ich dem jungen Freund der Wahrheit und Schönheit zur Antwort geben, der von mir wiſſen will, wie er dem edeln Trieb in ſeiner Bruſt, bey allem Widerſtande des Jahrhunderts,

Genüge zu thun habe, gieb der Welt, auf die du wirkſt, die Richtung zum Guten, ſo wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwicklung bringen. Dieſe Richtung haſt du ihr gegeben, wenn du, lehrend, ihre Gedanken zum Nothwendigen und Ewigen erhebſt, wenn du, handelnd oder bildend, das Nothwendige und Ewige in einen Gegenſtand ihrer Triebe verwandelſt. Fallen wird das Gebäude des Wahns und der Willkührlichkeit, fallen muſs es, es iſt ſchon gefallen, ſobald du gewiſs biſt, daſs es ſich neigt; aber in dem innern, nicht bloſs in dem äuſsern Menſchen muſs es ſich neigen. In der ſchaamhaften Stille deines Gemüths erziehe die ſiegende Wahrheit, ſtelle ſie aus dir heraus in der Schönheit, daſs nicht blos der Gedanke ihr huldige, ſondern auch der Sinn ihre Erſcheinung liebend ergreife. Und damit es dir nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muſter zu empfangen, das du ihr geben ſollſt, ſo wage dich nicht eher in ihre bedenkliche Geſellſchaft, bis

du eines idealiſchen Gefolges in deinem Herzen verſichert biſt. Lebe mit deinem Jahrhundert, aber ſey nicht ſein Geſchöpf; leiſte deinen Zeitgenoſſen, aber was ſie bedürfen, nicht was ſie loben. Ohne ihre Schuld getheilt zu haben, theile mit edler Reſignation ihre Strafen, und beuge dich mit Freyheit unter das Joch, das ſie gleich ſchlecht entbehren und tragen. Durch den ſtandhaften Muth, mit dem du ihr Glück verſchmäheſt, wirſt du ihnen beweiſen, daſs nicht deine Feigheit ſich ihren Leiden unterwirft. Denke ſie dir, wie ſie ſeyn ſollten, wenn du auf ſie zu wirken haſt, aber denke ſie dir, wie ſie ſind, wenn du für ſie zu handeln verſucht wirſt. Ihren Beyfall ſuche durch ihre Würde, aber auf ihren Unwerth berechne ihr Glück, ſo wird dein eigener Adel dort den ihrigen aufwecken, und ihre Unwürdigkeit hier deinen Zweck nicht vernichten. Der Ernſt deiner Grundſätze wird ſie von dir ſcheuchen, aber im Spiele ertragen ſie ſie noch; ihr Ge-

ſchmack iſt keuſcher als ihr Herz, und hier muſt du den ſcheuen Flüchtling ergreifen. Ihre Maximen wirſt du umſonſt beſtürmen, ihre Thaten umſonſt verdammen, aber an ihrem Müſſiggange kannſt du deine bildende Hand verſuchen. Verjage die Willkühr, die Frivolität, die Rohigkeit aus ihren Vergnügungen, ſo wirſt du ſie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Geſinnungen verbannen. Wo du ſie findeſt, umgieb ſie mit edeln, mit groſſen, mit geiſtreichen Formen, ſchlieſse ſie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunſt die Natur überwindet.

Zehnter Brief.

Sie ſind alſo mit mir darinn einig, und durch den Inhalt meiner vorigen Briefe überzeugt, daſs ſich der Menſch auf zwey entgegen geſetzten Wegen von ſeiner Beſtimmung entfernen könne, daſs unſer Zeitalter wirklich auf beyden Abwegen wandle, und hier der Rohigkeit, dort der Erſchlaffung und Verkehrtheit zum Raub geworden ſey. Von dieſer doppelten Verwirrung ſoll es durch die Schönheit zurückgeführt werden. Wie kann aber die ſchöne Kultur beyden entgegen geſetzten Gebrechen zugleich begegnen, und zwey widerſprechende Eigenſchaften in ſich vereinigen? Kann ſie in dem Wilden die Natur in Feſſeln legen und in dem Barbaren dieſelbe in Freyheit ſetzen? Kann ſie zugleich anſpannen und auflöſen — und wenn ſie nicht wirklich beydes leiſtet, wie kann ein ſo groſser Effekt, als die Ausbildung der Menſch-

heit iſt vernünftiger weiſe von ihr erwartet werden?

Zwar hat man ſchon zum Ueberdruſs die Behauptung hören müſſen, daſs das entwickelte Gefühl für Schönheit die Sitten verfeinere, ſo daſs es hiezu keines neuen Beweiſes mehr zu bedürfen ſcheint. Man ſtützt ſich auf die alltägliche Erfahrung, welche faſt durchgängig mit einem gebildeten Geſchmacke Klarheit des Verſtandes, Regſamkeit des Gefühls, Liberalität und ſelbſt Würde des Betragens, mit einem ungebildeten gewöhnlich das Gegentheil verbunden zeigt. Man beruft ſich, zuverſichtlich genug, auf das Beyſpiel der geſittetſten aller Nationen des Alterthums, bey welcher das Schönheitsgefühl zugleich ſeine höchſte Entwicklung erreichte, und auf das entgegen geſetzte Beyſpiel jener theils wilden, theils barbariſchen Völker, die ihre Unempfindlichkeit für das Schöne mit einem rohen oder doch auſteren Charakter büſsen. Nichts deſtoweniger fällt es zuweilen

denkenden Köpfen ein, entweder das Factum zu läugnen, oder doch die Rechtmäſsigkeit der daraus gezogenen Schlüſſe zu bezweifeln. Sie denken nicht ganz ſo ſchlimm von jener Wildheit, die man den ungebildeten Völkern zum Vorwurf macht, und nicht ganz ſo vortheilhaft von dieſer Verfeinerung, die man an den gebildeten preiſt. Schon im Alterthum gab es Männer, welche die ſchöne Kultur für nichts weniger als eine Wohlthat hielten, und deswegen ſehr geneigt waren, den Künſten der Einbildungskraft den Eintritt in ihre Republik zu verwehren.

Nicht von denjenigen rede ich, die bloſs darum die Grazien ſchmähn, weil ſie nie ihre Gunſt erfuhren. Sie, die keinen andern Maaſsſtab des Werthes kennen, als die Mühe der Erwerbung und den handgreiflichen Ertrag — wie ſollten ſie fähig ſeyn, die ſtille Arbeit des Geſchmacks an dem äuſsern und innern Menſchen zu würdigen, und über den

zufälligen Nachtheilen der ſchönen Kultur nicht ihre weſentlichen Vortheile aus den Augen ſetzen? Der Menſch ohne Form verachtet alle Anmuth im Vortrage als Beſtechung, alle Feinheit im Umgang als Verſtellung, alle Delikateſſe und Groſsheit im Betragen als Ueberſpannung und Affektation. Er kann es dem Günſtling der Grazien nicht vergeben, daſs er als Geſellſchafter alle Zirkel aufheitert, als Geſchäftsmann alle Köpfe nach ſeinen Abſichten lenkt, als Schriftſteller ſeinem ganzen Jahrhundert vielleicht ſeinen Geiſt aufdrückt, während daſs Er, das Schlachtopfer des Fleiſses, mit all ſeinem Wiſſen keine Aufmerkſamkeit erzwingen, keinen Stein von der Stelle rücken kann. Da er jenem das genialiſche Geheimniſs, angenehm zu ſeyn, niemals abzulernen vermag, ſo bleibt ihm nichts anders übrig, als die Verkehrtheit der menſchlichen Natur zu bejammern, die mehr dem Schein als dem Weſen huldigt.

Aber es giebt achtungswürdige Stimmen, die ſich gegen die Wirkungen der

Schönheit erklären, und aus der Erfahrung mit furchtbaren Gründen dagegen gerüſtet ſind. „Es iſt nicht zu läugnen", ſagen ſie, „die Reize des Schönen können in guten Händen zu löblichen Zwecken wirken, aber es widerſpricht ihrem Weſen nicht, in ſchlimmen Händen gerade das Gegentheil zu thun, und ihre ſeelenfeſſelnde Kraft für Irrthum und Unrecht zu verwenden. Eben deswegen, weil der Geſchmack nur auf die Form und nie auf den Inhalt achtet, ſo giebt er dem Gemüth zuletzt die gefährliche Richtung, alle Realität überhaupt zu vernachläſſigen, und einer reizenden Einkleidung Wahrheit und Sittlichkeit aufzuopfern. Aller Sachunterſchied der Dinge verliert ſich, und es iſt bloſs die Erſcheinung, die ihren Werth beſtimmt. Wie viele Menſchen von Fähigkeit, fahren ſie fort, werden nicht durch die verführeriſche Macht des Schönen von einer ernſten und anſtrengenden Wirkſamkeit abgezogen, oder wenigſtens verleitet, ſie oberflächlich zu behandeln!

Wie mancher ſchwache Verſtand wird bloſs deswegen mit der bürgerlichen Einrichtung uneins, weil es der Phantaſie der Poeten beliebte, eine Welt aufzuſtellen, worinn alles ganz anders erfolgt, wo keine Konvenienz die Meinungen bindet, keine Kunſt die Natur unterdrückt. Welche gefährliche Dialektik haben die Leidenſchaften nicht erlernt, ſeitdem ſie in den Gemählden der Dichter mit den glänzendſten Farben prangen und im Kampf mit Geſetzen und Pflichten gewöhnlich das Feld behalten? Was hat wohl die Geſellſchaft dabey gewonnen, daſs jetzt die Schönheit dem Umgang Geſetze giebt, den ſonſt die Wahrheit regierte, und daſs der äuſsere Eindruck die Achtung entſcheidet, die nur an das Verdienſt gefeſſelt ſeyn ſollte. Es iſt wahr, man ſieht jetzt alle Tugenden blühen, die einen gefälligen Effekt in der Erſcheinung machen, und einen Werth in der Geſellſchaft verleihen, dafür aber auch alle Ausſchweifungen herrſchen, und alle Laſter im Schwange gehn, die ſich mit

einer ſchönen Hülle vertragen". In der That muſs es Nachdenken erregen, daſs man beynahe in jeder Epoche der Geſchichte, wo die Künſte blühen und der Geſchmack regiert, die Menſchheit geſunken findet, und auch nicht ein einziges Beyſpiel aufweiſen kann, daſs ein hoher Grad und eine groſse Allgemeinheit äſthetiſcher Kultur bey einem Volke mit politiſcher Freyheit, und bürgerlicher Tugend, daſs ſchöne Sitten mit guten Sitten, und Politur des Betragens mit Wahrheit deſſelben Hand in Hand gegangen wäre.

Solange Athen und Sparta ihre Unabhängigkeit behaupteten, und Achtung für die Geſetze ihrer Verfaſſung zur Grundlage diente, war der Geſchmack noch unreif, die Kunſt noch in ihrer Kindheit, und es fehlte noch viel, daſs die Schönheit die Gemüther beherrſchte. Zwar hatte die Dichtkunſt ſchon einen erhabenen Flug gethan, aber nur mit den Schwingen des Genies, von dem wir

wiſſen, daſs es am nächſten an die Wildheit grenzt, und ein Licht iſt, das gern aus der Finſterniſs ſchimmert; welches alſo vielmehr gegen den Geſchmack ſeines Zeitalters als für denſelben zeugt. Als unter dem Perikles und Alexander das goldne Alter der Künſte herbeykam, und die Herrſchaft des Geſchmacks ſich allgemeiner verbreitete, findet man Griechenlands Kraft und Freyheit nicht mehr, die Beredtſamkeit verfälſchte die Wahrheit, die Weisheit beleidigte in dem Mund eines Sokrates, und die Tugend in dem Leben eines Phocion. Die Römer, wiſſen wir, muſsten erſt in den bürgerlichen Kriegen ihre Kraft erſchöpfen, und durch morgenländiſche Ueppigkeit entmannt, unter das Joch eines glücklichen Dynaſten ſich beugen, ehe wir die griechiſche Kunſt über die Rigidität ihres Charakters triumphiren ſehen. Auch den Arabern gieng die Morgenröthe der Kultur nicht eher auf, als bis die Energie ihres kriegeriſchen Geiſtes unter dem Scepter der Abbaſſiden erſchlafft war. In dem

neuern Italien zeigte ſich die ſchöne Kunſt nicht eher, als nachdem der herrliche Bund der Lombarden zerriſſen war, Florenz ſich den Medicäern unterworfen, und der Geiſt der Unabhängigkeit in allen jenen muthvollen Städten einer unrühmlichen Ergebung Platz gemacht hatte. Es iſt beynahe überflüſſig, noch an das Beyſpiel der neuern Nationen zu erinnern, deren Verfeinerung in demſelben Verhältniſſe zunahm, als ihre Selbſtſtändigkeit endigte. Wohin wir immer in der vergangenen Welt unſre Augen richten, da finden wir, daſs Geſchmack und Freyheit einander fliehen, und daſs die Schönheit nur auf den Untergang heroiſcher Tugenden ihre Herrſchaft gründet.

Und doch iſt gerade dieſe Energie des Charakters, mit welcher die äſthetiſche Kultur gewöhnlich erkauft wird, die wirkſamſte Feder alles Groſsen und Trefflichen im Menſchen, deren Mangel kein anderer wenn auch noch ſo groſser Vorzug erſetzen kann. Hält man ſich alſo

einzig nur an das, was die bisherigen Erfahrungen über den Einfluſs der Schönheit lehren, ſo kann man in der That nicht ſehr aufgemuntert ſeyn, Gefühle auszubilden, die der wahren Kultur des Menſchen ſo gefährlich ſind; und lieber wird man, auf die Gefahr der Rohigkeit und Härte, die ſchmelzende Kraft der Schönheit entbehren, als ſich bey allen Vortheilen der Verfeinerung ihren erſchlaffenden Wirkungen überliefert ſehen. Aber vielleicht iſt die Erfahrung der Richterſtuhl nicht, vor welchem ſich eine Frage wie dieſe ausmachen läſst, und ehe man ihrem Zeugniſs Gewicht einräumte, müſste erſt auſser Zweifel geſetzt ſeyn, daſs es dieſelbe Schönheit iſt, von der wir reden, und gegen welche jene Beyſpiele zeugen. Dieſs ſcheint aber einen Begriff der Schönheit voraus zu ſetzen, der eine andere Quelle hat, als die Erfahrung, weil durch denſelben erkannt werden ſoll, ob das, was in der Erfahrung ſchön heiſst, mit Recht dieſen Nahmen führe.

Dieſer reine Vernunftbegriff der Schönheit, wenn ein ſolcher ſich aufzeigen lieſse, müſste alſo — weil er aus keinem wirklichen Falle geſchöpft werden kann, vielmehr unſer Urtheil über jeden wirklichen Fall erſt berichtigt und leitet — auf dem Wege der Abſtraktion geſucht, und ſchon aus der Möglichkeit der ſinnlichvernünftigen Natur gefolgert werden können: mit einem Wort: die Schönheit müſste ſich als eine nothwendige Bedingung der Menſchheit aufzeigen laſſen. Zu dem reinen Begriff der Menſchheit müſſen wir uns alſo nunmehr erheben, und da uns die Erfahrung nur einzelne Zuſtände einzelner Menſchen, aber niemals die Menſchheit zeigt, ſo müſſen wir aus dieſen ihren individuellen und wandelbaren Erſcheinungsarten das Abſolute und Bleibende zu entdecken, und durch Wegwerfung aller zufälligen Schranken uns der nothwendigen Bedingungen ihres Daſeyns zu bemächtigen ſuchen. Zwar wird uns dieſer tranſcendentale Weg eine Zeitlang

aus dem traulichen Kreis der Erſcheinungen und aus der lebendigen Gegenwart der Dinge entfernen und auf dem nackten Gefild abgezogener Begriffe verweilen, aber wir ſtreben ja nach einem feſten Grund der Erkenntniſs, den nichts mehr erſchüttern ſoll, und wer ſich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt, der wird nie die Wahrheit erobern.

Eilfter Brief.

Wenn die Abſtraktion ſo hoch als ſie immer kann hinaufſteigt, ſo gelangt ſie zu zwey letzten Begriffen, bey denen ſie ſtille ſtehen und ihre Grenzen bekennen muſs. Sie unterſcheidet in dem Menſchen etwas, das bleibt, und etwas, das ſich unaufhörlich verändert. Das bleibende nennt ſie ſeine Perſon, das wechſelnde ſeinen Zuſtand.

Perſon und Zuſtand — das Selbſt und ſeine Beſtimmungen — die wir uns in dem nothwendigen Weſen als Eins und daſſelbe denken, ſind ewig Zwey in dem endlichen. Bey aller Beharrung der Perſon wechſelt der Zuſtand, bey allem Wechſel des Zuſtands beharret die Perſon. Wir gehen von der Ruhe zur Thätigkeit, vom Affekt zur Gleichgültigkeit, von der Uebereinſtimmung zum Widerſpruch, aber wir ſind doch immer, und was unmittelbar aus uns folgt, bleibt.

In dem abſoluten Subjekt allein beharren mit der Perſönlichkeit auch alle ihre Beſtimmungen, weil ſie aus der Perſönlichkeit flieſsen. Alles was die Gottheit iſt, iſt ſie deswegen, weil ſie iſt; ſie iſt folglich alles auf ewig, weil ſie ewig iſt.

Da in dem Menſchen, als endlichem Weſen, Perſon und Zuſtand verſchieden ſind, ſo kann ſich weder der Zuſtand auf die Perſon, noch die Perſon auf den Zuſtand gründen. Wäre das letztere, ſo müſste die Perſon ſich verändern; wäre das erſtere, ſo müſste der Zuſtand beharren; alſo in jedem Fall entweder die Perſönlichkeit oder die Endlichkeit aufhören. Nicht, weil wir denken, wollen, empfinden, ſind wir; nicht weil wir ſind, denken, wollen, empfinden wir. Wir ſind, weil wir ſind; wir empfinden, denken und wollen, weil auſſer uns noch etwas anderes iſt.

Die Perſon alſo muſs ihr eigener Grund ſeyn, denn das Bleibende kann nicht aus der Veränderung flieſsen; und

ſo hätten wir denn fürs erſte die Idee des abſoluten, in ſich ſelbſt gegründeten Seyns, d. i. die Freyheit. Der Zuſtand muſs einen Grund haben; er muſs, da er nicht durch die Perſon, alſo nicht abſolut iſt, erfolgen; und ſo hätten wir fürs zweyte die Bedingung alles abhängigen Seyns oder Werdens, die Zeit. Die Zeit iſt die Bedingung alles Werdens: iſt ein identiſcher Satz, denn er ſagt nichts anders, als: die Folge iſt die Bedingung, daſs etwas erfolgt.

Die Perſon, die ſich in dem ewig beharrenden ICH und nur in dieſem offenbart, kann nicht werden, nicht anfangen in der Zeit, weil vielmehr umgekehrt die Zeit in ihr anfangen, weil dem Wechſel ein Beharrliches zum Grund liegen muſs. Etwas muſs ſich verändern, wenn Veränderung ſeyn ſoll; dieſes Etwas kann alſo nicht ſelbſt ſchon Veränderung ſeyn. Indem wir ſagen, die Blume blühet und verwelkt, machen wir die Blume zum Bleibenden in dieſer Ver-

wandlung, und leihen ihr gleichſam eine Perſon, an der ſich jene beyden Zuſtände offenbaren. Daſs der Menſch erſt wird, iſt kein Einwurf, denn der Menſch iſt nicht blos Perſon überhaupt, ſondern Perſon, die ſich in einem beſtimmten Zuſtand befindet. Aller Zuſtand aber, alles beſtimmte Daſeyn entſteht in der Zeit, und ſo muſs alſo der Menſch, als Phänomen, einen Anfang nehmen, obgleich die reine Intelligenz in ihm ewig iſt. Ohne die Zeit, das heiſst, ohne es zu werden, würde er nie ein beſtimmtes Weſen ſeyn; ſeine Perſönlichkeit würde zwar in der Anlage, aber nicht in der That exiſtiren. Nur durch die Folge ſeiner Vorſtellungen wird das beharrliche Ich ſich ſelbſt zur Erſcheinung.

Die Materie der Thätigkeit alſo, oder die Realität, welche die höchſte Intelligenz aus ſich ſelber ſchöpft, muſs der Menſch erſt empfangen, und zwar empfängt er dieſelbe als etwas auſſer ihm befindliches im Raume, und als etwas

in ihm wechſelndes in der Zeit, auf dem Wege der Wahrnehmung. Dieſen in ihm wechſelnden Stoff begleitet ſein niemals wechſelndes Ich — und in allem Wechſel beſtändig Er ſelbſt zu bleiben, alle Wahrnehmungen zur Erfahrung, d. h. zur Einheit der Erkenntniſs, und jede ſeiner Erſcheinungsarten in der Zeit zum Geſetz für alle Zeiten zu machen, iſt die Vorſchrift, die durch ſeine vernünftige Natur ihm gegeben iſt. Nur indem er ſich verändert, exiſtirt er; nur indem er unveränderlich bleibt, exiſtirt er. Der Menſch, vorgeſtellt in ſeiner Vollendung, wäre demnach die beharrliche Einheit, die in den Fluthen der Veränderung ewig dieſelbe bleibt.

Ob nun gleich ein unendliches Weſen, eine Gottheit, nicht werden kann, ſo muſs man doch eine Tendenz göttlich nennen, die das eigentlichſte Merkmal der Gottheit abſolute Verkündigung des Vermögens (Wirklichkeit alles Möglichen) und abſolute Einheit des Erſchei-

nens (Nothwendigkeit alles Wirklichen) zu ihrer unendlichen Aufgabe hat. Die Anlage zu der Gottheit trägt der Menſch unwiderſprechlich in ſeiner Perſönlichkeit in ſich; der Weg zu der Gottheit, wenn man einen Weg nennen kann, was niemals zum Ziele führt, iſt ihm aufgethan in den Sinnen.

Seine Perſönlichkeit, für ſich allein und unabhängig von allem ſinnlichen Stoffe betrachtet, iſt bloſs die Anlage zu einer möglichen unendlichen Aeuſſerung; und ſolange er nicht anſchaut und nicht empfindet, iſt er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen. Seine Sinnlichkeit, für ſich allein und abgeſondert von aller Selbſtthätigkeit des Geiſtes betrachtet, vermag weiter nichts, als daſs ſie ihn, der ohne ſie bloſs Form iſt, zur Materie macht, aber keineswegs, daſs ſie die Materie mit ihm vereinigt. Solange er bloſs empfindet, bloſs begehrt und aus bloſser Begierde wirkt, iſt er noch weiter nichts als Welt, wenn wir unter die-

ſem Namen bloſs den formloſen Inhalt der Zeit verſtehen. Seine Sinnlichkeit iſt es zwar allein, die ſein Vermögen zur wirkenden Kraft macht, aber nur ſeine Perſönlichkeit iſt es, die ſein Wirken zu dem ſeinigen macht. Um alſo nicht bloſs Welt zu ſeyn, muſs er der Materie Form ertheilen; um nicht bloſs Form zu ſeyn, muſs er der Anlage, die er in ſich trägt, Wirklichkeit geben. Er verwirklichet die Form, wenn er die Zeit erſchafft und dem Beharrlichen die Veränderung, der ewigen Einheit ſeines Ichs die Mannichfaltigkeit der Welt gegenüber ſtellt; er formt die Materie, wenn er die Zeit wieder aufhebt, Beharrlichkeit im Wechſel behauptet, und die Mannichfaltigkeit der Welt der Einheit ſeines Ichs unterwürfig macht.

Hieraus flieſsen nun zwey entgegengeſetzte Anforderungen an den Menſchen, die zwey Fundamentalgeſetze der ſinnlich vernünftigen Natur. Das erſte dringt auf abſolute Realität: er ſoll alles zur Welt

machen, was bloſs Form iſt, und alle ſeine Anlagen zur Erſcheinung bringen: das zweyte dringt auf abſolute Formalität: er ſoll alles in ſich vertilgen, was bloſs Welt iſt, und Uebereinſtimmung in alle ſeine Veränderungen bringen; mit andern Worten: er ſoll alles innre veräuſsern und alles äuſſere formen. Beyde Aufgaben, in ihrer höchſten Erfüllung gedacht, führen zu dem Begriff der Gottheit zurücke, von dem ich ausgegangen bin.

Zwölfter Brief.

Zur Erfüllung dieſer doppelten Aufgabe, das Nothwendige in uns zur Wirklichkeit zu bringen und das Wirkliche auſſer uns dem Geſetz der Nothwendigkeit zu unterwerfen, werden wir durch zwey entgegengeſetzte Kräfte gedrungen, die man, weil ſie uns antreiben ihr Objekt zu verwirklichen, ganz ſchicklich Triebe nennt. Der erſte dieſer Triebe, den ich den ſinnlichen nennen will, geht aus von dem phyſiſchen Daſeyn des Menſchen oder von ſeiner ſinnlichen Natur, und iſt beſchäftigt, ihn in die Schranken der Zeit zu ſetzen und zur Materie zu machen: nicht ihm Materie zu geben, weil dazu ſchon eine freye Thätigkeit der Perſon gehört, welche die Materie aufnimmt, und von Sich, dem Beharrlichen, unterſcheidet. Materie aber heiſst hier nichts als Veränderung oder Realität, die die Zeit erfüllt;

mithin fodert dieſer Trieb, daſs Veränderung ſey, daſs die Zeit einen Inhalt habe. Dieſer Zuſtand der bloſs erfüllten Zeit heiſst Empfindung, und er iſt es allein, durch den ſich das phyſiſche Daſeyn verkündigt.

Da alles, was in der Zeit iſt, nach einander iſt, ſo wird dadurch, daſs etwas iſt, alles andere ausgeſchloſſen. Indem man auf einem Inſtrument einen Ton greift, iſt unter allen Tönen, die es möglicher weiſe angeben kann, nur dieſer einzige wirklich; indem der Menſch das Gegenwärtige empfindet, iſt die ganze unendliche Möglichkeit ſeiner Beſtimmungen auf dieſe einzige Art des Daſeyns beſchränkt. Wo alſo dieſer Trieb ausſchlieſsend wirkt, da iſt nothwendig die höchſte Begrenzung vorhanden; der Menſch iſt in dieſem Zuſtande nichts als eine Gröſsen-Einheit, ein erfüllter Moment der Zeit — oder vielmehr Er iſt nicht, denn ſeine Perſönlichkeit iſt ſolange aufgehoben, als ihn die Empfin-

dung beherrſcht, und die Zeit mit ſich fortreiſst *).

Soweit der Menſch endlich iſt, erſtreckt ſich das Gebiet dieſes Triebs; und da alle Form nur an einer Materie, alles abſolute nur durch das Medium der Schranken erſcheint, ſo iſt es freylich der ſinnliche Trieb, an dem zuletzt die ganze Erſcheinung der Menſchheit befeſtiget iſt. Aber, obgleich er allein die Anlagen

*) Die Sprache hat für dieſen Zuſtand der Selbſtloſigkeit unter der Herrſchaft der Empfindung den ſehr treffenden Ausdruck: auſſer ſich ſeyn, das heiſst, auſſer ſeinem Ich ſeyn. Obgleich dieſe Redensart nur da ſtatt findet, wo die Empfindung zum Affekt, und dieſer Zuſtand durch ſeine längere Dauer mehr bemerkbar wird, ſo iſt doch jeder auſſer ſich, ſolange er nur empfindet. Von dieſem Zuſtande zur Beſonnenheit zurückkehren, nennt man eben ſo richtig: in ſich gehen, das heiſst, in ſein Ich zurückkehren, ſeine Perſon wieder herſtellen. Von einem, der in Ohnmacht liegt, ſagt man nicht: er iſt auſſer ſich, ſondern: er iſt von ſich, d. h. er iſt ſeinem Ich geraubt, da jener nur nicht in demſelben iſt. Daher iſt derjenige, der aus einer Ohnmacht zurückkehrte, bloſs bey ſich, welches ſehr gut mit dem Auſſer ſich ſeyn beſtehen kann.

der Menſchheit weckt und entfaltet, ſo iſt er es doch allein, der ihre Vollendung unmöglich macht. Mit unzerreiſsbaren Banden feſſelt er den höher ſtrebenden Geiſt an die Sinnenwelt, und von ihrer freyeſten Wanderung ins Unendliche ruft er die Abſtraktion in die Grenzen der Gegenwart zurücke. Der Gedanke zwar darf ihm augenblicklich entfliehen, und ein feſter Wille ſetzt ſich ſeinen Foderungen lieghaft entgegen; aber bald tritt die unterdrückte Natur wieder in ihre Rechte zurück, um auf Realität des Daſeyns, auf einen Inhalt unſrer Erkenntniſſe, und auf einen Zweck unſers Handelns zu dringen.

Der zweyte jener Triebe, den man den Formtrieb nennen kann, geht aus von dem abſoluten Daſeyn des Menſchen oder von ſeiner vernünftigen Natur, und iſt beſtrebt, ihn in Freyheit zu ſetzen, Harmonie in die Verſchiedenheit ſeines Erſcheinens zu bringen, und bey allem Wechſel des Zuſtands ſeine Perſon zu

behaupten. Da nun die letztere, als abſolute und untheilbare Einheit, mit ſich ſelbſt nie im Widerſpruch ſeyn kann, da wir an alle Ewigkeit wir ſind, ſo kann derjenige Trieb, der auf Behauptung der Perſönlichkeit dringt, nie etwas anders fodern, als was er in alle Ewigkeit fodern muſs; er entſcheidet alſo für immer wie er für jetzt entſcheidet, und gebietet für jetzt was er für immer gebietet. Er umfaſst mithin die ganze Folge der Zeit, das iſt ſoviel als: er hebt die Zeit, er hebt die Veränderung auf, er will, daſs das Wirkliche nothwendig und ewig, und daſs das Ewige und Nothwendige wirklich ſey: mit andern Worten: er dringt auf Wahrheit und auf Recht.

Wenn der erſte nur Fälle macht, ſo giebt der andre Geſetze; Geſetze für jedes Urtheil, wenn es Erkenntniſſe, Geſetze für jeden Willen, wenn es Thaten betrifft. Es ſey nun, daſs wir einen Gegenſtand erkennen, daſs wir einem

Zuſtande unſers Subjekts objektive Gültigkeit beylegen, oder daſs wir aus Erkenntniſſen handeln, daſs wir das Objektive zum Beſtimmungsgrund unſers Zuſtandes machen — in beyden Fällen reiſſen wir dieſen Zuſtand aus der Gerichtsbarkeit der Zeit, und geſtehen ihm Realität für alle Menſchen und alle Zeiten, d. i. Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu. Das Gefühl kann bloſs ſagen: das iſt wahr für dieſes Subjekt und in dieſem Moment, und ein anderer Moment, ein anderes Subjekt kann kommen, das die Auſſage der gegenwärtigen Empfindung zurück nimmt. Aber wenn der Gedanke einmal ausſpricht: das iſt, ſo entſcheidet er für immer und ewig, und die Gültigkeit ſeines Ausſpruchs iſt durch die Perſönlichkeit ſelbſt verbürgt, die allem Wechſel Trotz bietet. Die Neigung kann bloſs ſagen: das iſt für dein Individuum und für dein jetziges Bedürfniſs gut, aber dein Individuum und dein jetziges Bedürfniſs wird die Veränderung mit ſich fortreiſ-

ſen, und was du jetzt feurig begehrſt, dereinſt zum Gegenſtand deines Abſcheues machen. Wenn aber das moraliſche Gefühl ſagt: das ſoll ſeyn, ſo entſcheidet es für immer und ewig — wenn du Wahrheit bekennſt, weil ſie Wahrheit iſt, und Gerechtigkeit ausübſt, weil ſie Gerechtigkeit iſt, ſo haſt du einen einzelnen Fall zum Geſetz für alle Fälle gemacht, einen Moment in deinem Leben als Ewigkeit behandelt.

Wo alſo der Formtrieb die Herrſchaft führt, und das reine Objekt in uns handelt, da iſt die höchſte Erweiterung des Seyns, da verſchwinden alle Schranken, da hat ſich der Menſch aus einer Gröſſen-Einheit, auf welche der dürftige Sinn ihn beſchränkte, zu einer Ideen-Einheit erhoben, die das ganze Reich der Erſcheinungen unter ſich faſst. Wir ſind bey dieſer Operation nicht mehr in der Zeit, ſondern die Zeit iſt in uns mit ihrer ganzen nie endenden Reihe. Wir ſind nicht mehr Individuen, ſondern

Gattung; das Urtheil aller Geiſter iſt durch das unſrige ausgeſprochen, die Wahl aller Herzen iſt repräſentiert durch unſre That.

Dreyzehnter Brief.

Beym ersten Anblick scheint nichts einander mehr entgegen gesetzt zu seyn, als die Tendenzen dieser beyden Triebe, indem der eine auf Veränderung, der andre auf Unveränderlichkeit dringt. Und doch sind es diese beyden Triebe, die den Begriff der Menschheit erschöpfen, und ein dritter Grundtrieb, der beyde vermitteln könnte, ist schlechterdings ein undenkbarer Begriff. Wie werden wir also die Einheit der menschlichen Natur wieder herstellen, die durch diese ursprüngliche und radikale Entgegensetzung völlig aufgehoben scheint?

Wahr ist es, ihre Tendenzen widersprechen sich, aber was wohl zu bemerken ist, nicht in denselben Objekten, und was nicht aufeinander trifft, kann nicht gegeneinander stofsen. Der sinnliche Trieb fodert zwar Veränderung, aber er fodert nicht, dafs sie auch auf

die Perſon und ihr Gebiet ſich erſtrecke: daſs ein Wechſel der Grundſätze ſey. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit — aber er will nicht, daſs mit der Perſon ſich auch der Zuſtand fixiere, daſs Identität der Empfindung ſey. Sie ſind einander alſo von Natur nicht entgegengeſetzt, und wenn ſie demohngeachtet ſo erſcheinen, ſo ſind ſie es erſt geworden durch eine freye Uebertretung der Natur, indem ſie ſich ſelbſt misverſtehn, und ihre Sphären verwirren *).

*) Sobald man einen urſprünglichen, mithin nothwendigen Antagoniſm beyder Triebe behauptet, ſo iſt freylich kein anderes Mittel die Einheit im Menſchen zu erhalten, als daſs man den ſinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt unterordnet. Daraus aber kann bloſs Einförmigkeit, aber keine Harmonie entſtehen, und der Menſch bleibt noch ewig fort getheilt. Die Unterordnung muſs allerdings ſeyn, aber wechſelſeitig: denn wenn gleich die Schranken nie das abſolute begründen können, alſo die Freyheit nie von der Zeit abhängen kann, ſo iſt es eben ſo gewiſs, daſs das abſolute durch ſich ſelbſt nie die Schranken begründen, daſs der Zuſtand in der Zeit nicht von der Freyheit abhängen kann. Beyde Principien ſind einan-

Ueber dieſe zu wachen, und einem jeden dieſer beyden Triebe ſeine Grenzen zu

der alſo zugleich ſubordiniert und coordiniert, d. h. ſie ſtehen in Wechſelwirkung; ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form. (Dieſen Begriff der Wechſelwirkung und die ganze Wichtigkeit deſſelben findet man vortrefflich auseinander geſetzt in Fichte's Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, Leipzig 1794). Wie es mit der Perſon im Reich der Ideen ſtehe, wiſſen wir freylich nicht; aber daſs ſie, ohne Materie zu empfangen, in dem Reiche der Zeit ſich nicht offenbaren könne, wiſſen wir gewiſs; in dieſem Reiche alſo wird die Materie nicht bloſs unter der Form, ſondern auch neben der Form, und unabhängig von derſelben, etwas zu beſtimmen haben. So nothwendig es alſo iſt, daſs das Gefühl im Gebiet der Vernunft nichts entſcheide, eben ſo nothwendig iſt es, daſs die Vernunft im Gebiet des Gefühls ſich nichts zu beſtimmen anmaaſse. Schon indem man jedem von beyden ein Gebiet zuſpricht, ſchlieſst man das andere davon aus, und ſetzt jedem eine Grenze, die nicht anders als zum Nachtheile beyder überſchritten werden kann.

In einer Tranſcendental-Philoſophie, wo alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreyen, und das Nothwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt

ſichern, iſt die Aufgabe der Kultur, die alſo beyden eine gleiche Gerechtigkeit ſchuldig iſt, und nicht blos den vernünftigen Trieb gegen den ſinnlichen, fordern auch dieſen gegen jenen zu behaupten hat. Ihr Geſchäft iſt alſo doppelt: erſtlich: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freyheit zu verwahren: zweytens: die Perſönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen ſicher zu ſtellen. Jenes erreicht ſie durch Ausbildung des Gefühlvermögens, dieſes durch Ausbildung des Vernunftvermögens.

Da die Welt ein Ausgedehntes in der Zeit, Veränderung, iſt, ſo wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches den Menſchen mit der Welt in Ver-

man ſich gar leicht, das Materielle ſich blos als Hinderniſs zu denken, und die Sinnlichkeit, weil ſie gerade bey dieſem Geſchäfte im Wege ſteht, in einem nothwendigen Widerſpruch mit der Vernunft vorzuſtellen. Eine ſolche Vorſtellungsart liegt zwar auf keine Weiſe im Geiſte des Kantiſchen Syſtems, aber im Buchſtaben deſſelben könnte ſie gar wohl liegen.

bindung ſetzt, gröſstmöglichſte Veränderlichkeit und Extenſität ſeyn müſſen. Da die Perſon das Beſtehende in der Veränderung iſt, ſo wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches ſich dem Wechſel entgegenſetzen ſoll, gröſstmöglichſte Selbſtſtändigkeit und Intenſität ſeyn müſſen. Je vielſeitiger ſich die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieſelbe iſt und je mehr Fläche ſie den Erſcheinungen darbietet, deſto mehr Welt ergreift der Menſch, deſto mehr Anlagen entwickelt er in ſich; je mehr Kraft und Tiefe die Perſönlichkeit, je mehr Freyheit die Vernunft gewinnt, deſto mehr Welt begreift der Menſch, deſto mehr Form ſchafft er auſſer ſich. Seine Kultur wird alſo darinn beſtehen: erſtlich: dem empfangenden Vermögen die vielfältigſten Berührungen mit der Welt zu verſchaffen, und auf Seiten des Gefühls die Paſſivität aufs höchſte zu treiben: zweytens dem beſtimmenden Vermögen die höchſte Unabhängigkeit von dem empfangenden zu erwerben,

und auf Seiten der Vernunft die Aktivität aufs höchſte zu treiben. Wo beyde Eigenſchaften ſich vereinigen, da wird der Menſch mit der höchſten Fülle von Daſeyn die höchſte Selbſtſtändigkeit und Freyheit verbinden, und, anſtatt ſich an die Welt zu verlieren, dieſe vielmehr mit der ganzen Unendlichkeit ihrer Erſcheinungen in ſich ziehen und der Einheit ſeiner Vernunft unterwerfen.

Dieſes Verhältniſs nun kann der Menſch umkehren, und dadurch auf eine zweyfache Weiſe ſeine Beſtimmung verfehlen. Er kann die Intenſität, welche die thätige Kraft erheiſcht, auf die leidende legen, durch den Stofftrieb dem Formtriebe vorgreifen, und das empfangende Vermögen zum beſtimmenden machen. Er kann die Extenſität, welche der leidenden Kraft gebührt, der thätigen zutheilen, durch den Formtrieb dem Stofftriebe vorgreifen, und dem empfangenden Vermögen das beſtimmende unterſchieben. In dem erſten Fall wird er

nie Er ſelbſt, in dem zweyten wird er nie etwas Anders ſeyn; mithin eben darum in beyden Fällen keines von beyden folglich — Null ſeyn *).

*) Der ſchlimme Einfluſs einer überwiegenden Senſualität auf unſer Denken und Handeln fällt jedermann leicht in die Augen; nicht ſo leicht, ob er gleich eben ſo häufig vorkommt und eben ſo wichtig iſt, der nachtheilige Einfluſs einer überwiegenden Rationalität auf unſre Erkenntniſs und auf unſer Betragen. Man erlaube mir daher aus der groſsen Menge der hieher gehörenden Fälle nur zwey in Erinnerung zu bringen, welche den Schaden einer, der Anſchauung und Empfindung vorgreifenden Denk- und Willenskraft ins Licht ſetzen können.

Eine der vornehmſten Urſachen, warum unſre Natur - Wiſſenſchaften ſo langſame Schritte machen, iſt offenbar der allgemeine und kaum bezwingbare Hang zu teleologiſchen Urtheilen, bey denen ſich, ſobald ſie conſtitutiv gebraucht werden, das beſtimmende Vermögen dem empfangenden unterſchiebt. Die Natur mag unſre Organe noch ſo nachdrücklich und noch ſo vielfach berühren — alle ihre Mannichfaltigkeit iſt verloren für uns, weil wir nichts in ihr ſuchen, als was wir in ſie hineingelegt haben, weil wir ihr nicht erlauben, ſich gegen uns herein zu bewegen, ſondern vielmehr mit ungeduldig vorgreifender Vernunft gegen ſie heraus ſtreben. Kommt

Wird nehmlich der ſinnliche Trieb beſtimmend, macht der Sinn den Geſetz-

alsdann in Jahrhunderten einer, der ſich ihr mit ruhigen, keuſchen und offenen Sinnen naht, und deswegen auf eine Menge von Erſcheinungen ſtöſst, die wir bey unſrer Prävention überſehen haben, ſo erſtaunen wir höchlich darüber, daſs ſo viele Augen bey ſo hellem Tag nichts bemerkt haben ſollen. Dieſes voreilige Streben nach Harmonie, ehe man die einzelnen Laute beyſammen hat, die ſie ausmachen ſollen, dieſe gewaltthätige Uſurpation der Denkkraft in einem Gebiete, wo ſie nicht unbedingt zu gebieten hat, iſt der Grund der Unfruchtbarkeit ſo vieler denkenden Köpfe für das Beſte der Wiſſenſchaft, und es iſt ſchwer zu ſagen, ob die Sinnlichkeit, welche keine Form annimmt, oder die Vernunft, welche keinen Inhalt abwartet, der Erweiterung unſerer Kenntniſſe mehr geſchadet haben.

Eben ſo ſchwer dürfte es zu beſtimmen ſeyn, ob unſre praktiſche Philanthropie mehr durch die Heftigkeit unſrer Begierden, oder durch die Rigidität unſrer Grundſätze, mehr durch den Egoiſm unſrer Sinne, oder durch den Egoiſm unſrer Vernunft geſtört und erkältet wird. Um uns zu theilnehmenden, hülfreichen, thätigen Menſchen zu machen, müſſen ſich Gefühl und Charakter miteinander vereinigen, ſo wie, um uns Erfahrung zu verſchaffen, Offenheit des Sinnes mit Energie des Verſtandes zu-

geber, und unterdrückt die Welt die Person, so hört sie in demselben Ver-

sammentreffen muss. Wie können wir bey noch so lobenswürdigen Maximen, billig, gütig und menschlich gegen andere seyn, wenn uns das Vermögen fehlt, fremde Natur treu und wahr in uns aufzunehmen, fremde Situationen uns anzueignen, fremde Gefühle zu den unsrigen zu machen? Dieses Vermögen aber wird, sowohl in der Erziehung die wir empfangen, als in der, die wir selbst uns geben, in demselben Maasse unterdrückt, als man die Macht der Begierden zu brechen, und den Charakter durch Grundsätze zu befestigen sucht. Weil es Schwierigkeit kostet, bey aller Regsamkeit des Gefühls seinen Grundsätzen treu zu bleiben, so ergreift man das bequemere Mittel, durch Abstumpfung der Gefühle den Charakter sicher zu stellen; denn freylich ist es unendlich leichter, vor einem entwaffneten Gegner Ruhe zu haben, als einen muthigen und rüstigen Feind zu beherrschen. In dieser Operation besteht dann auch grösstentheils das, was man einen Menschen formieren nennt; und zwar im besten Sinne des Worts, wo es Bearbeitung des innern, nicht blos des äussern Menschen bedeutet. Ein so formierter Mensch wird freylich davor gesichert seyn, rohe Natur zu seyn und als solche zu erscheinen; er wird aber zugleich gegen alle Empfindungen der Natur durch Grundsätze geharnischt seyn, und die Menschheit von aussen wird ihm eben so wenig als

hältniſſe auf, Objekt zu ſeyn, als ſie Macht wird. Sobald der Menſch nur Inhalt der Zeit iſt, ſo iſt Er nicht, und er hat folglich auch keinen Inhalt. Mit ſeiner Perſönlichkeit iſt auch ſein Zuſtand aufgehoben, weil beydes Wechſelbegriffe ſind — weil die Veränderung ein Beharrliches, und die begrenzte Realität eine

die Menſchheit von innen beykommen können.

Es iſt ein ſehr verderblicher Mifsbrauch, der von dem Ideal der Vollkommenheit gemacht wird, wenn man es bey der Beurtheilung anderer Menſchen, und in den Fällen, wo man für ſie wirken ſoll, in ſeiner ganzen Strenge zum Grund legt. Jenes wird zur Schwärmerey, dieſes zur Härte und zur Kaltſinnigkeit führen. Man macht ſich freylich ſeine geſellſchaftlichen Pflichten ungemein leicht, wenn man dem wirklichen Menſchen, der unſre Hülfe auffodert, in Gedanken den Ideal-Menſchen unterſchiebt, der ſich wahrſcheinlich ſelbſt helfen könnte. Strenge gegen ſich ſelbſt mit Weichheit gegen andre verbunden, macht den wahrhaft vortrefflichen Charakter aus. Aber meiſtens wird der gegen andere weiche Menſch es auch gegen ſich ſelbſt, und der gegen ſich ſelbſt ſtrenge es auch gegen andere ſeyn; weich gegen ſich und ſtreng gegen andre iſt der verächtlichſte Charakter.

unendliche fodert. Wird der Formtrieb empfangend, das heifst, kommt die Denkkraft der Empfindung zuvor und unterſchiebt die Perſon ſich der Welt, ſo hört ſie in demſelben Verhältnifs auf, ſelbſtſtändige Kraft und Subjekt zu ſeyn, als ſie ſich in den Platz des Objektes drängt, weil das Beharrliche die Veränderung, und die abſolute Realität zu ihrer Verkündigung Schranken fodert. Sobald der Menſch nur Form iſt, ſo hat er keine Form; und mit dem Zuſtand iſt folglich auch die Perſon aufgehoben. Mit einem Wort: nur inſofern er ſelbſtſtändig iſt, iſt Realität auſſer ihm, iſt er empfänglich; nur inſofern er empfänglich iſt, iſt Realität in ihm, iſt er eine denkende Kraft.

Beyde Triebe haben alſo Einſchränkung, und inſofern ſie als Energieen gedacht werden, Abſpannung nöthig; jener, dafs er ſich nicht ins Gebiet der Geſetzgebung, dieſer, dafs er ſich nicht ins Gebiet der Empfindung eindringe. Jene

Abſpannung des ſinnlichen Triebes darf aber keineswegs die Wirkung eines phyſiſchen Unvermögens und einer Stumpfheit der Empfindungen ſeyn, welche überall nur Verachtung verdient; ſie muſs eine Handlung der Freyheit, eine Thätigkeit der Perſon ſeyn, die durch ihre moraliſche Intenſität jene ſinnliche mäſſigt, und durch Beherrſchung der Eindrücke ihnen an Tiefe nimmt, um ihnen an Fläche zu geben. Der Charakter muſs dem Temperament ſeine Grenzen beſtimmen, denn nur an den Geiſt darf der Sinn verlieren. Jene Abſpannung des Formtriebs darf eben ſo wenig die Wirkung eines geiſtigen Unvermögens und einer Schlaffheit der Denk- oder Willenskräfte ſeyn, welche die Menſchheit erniedrigen würde. Fülle der Empfindungen muſs ihre rühmliche Quelle ſeyn; die Sinnlichkeit ſelbſt muſs mit ſiegender Kraft ihr Gebiet behaupten, und der Gewalt widerſtreben, die ihr der Geiſt durch ſeine vorgreifende Thätigkeit gerne zufügen möchte. Mit

einem Wort: den Stofftrieb mufs die Perſönlichkeit, und den Formtrieb die Empfänglichkeit, oder die Natur, in ſeinen gehörigen Schranken halten.

Vierzehnter Brief.

Wir ſind nunmehr zu dem Begriff einer ſolchen Wechſel-Wirkung zwiſchen beyden Trieben geführt worden, wo die Wirkſamkeit des einen die Wirkſamkeit des andern zugleich begründet und begrenzt, und wo jeder einzelne für ſich gerade dadurch zu ſeiner höchſten Verkündigung gelangt, daſs der andere thätig iſt.

Dieſes Wechſelverhältniſs beyder Triebe iſt zwar bloſs eine Aufgabe der Vernunft, die der Menſch nur in der Vollendung ſeines Daſeyns ganz zu löſen im Stand iſt. Es iſt im eigentlichſten Sinne des Worts die Idee ſeiner Menſchheit, mithin ein unendliches, dem er ſich im Laufe der Zeit immer mehr nähern kann, aber ohne es jemals zu erreichen. „Er ſoll nicht auf Koſten ſeiner „Realität nach Form, und nicht auf Koſten der Form nach Realität ſtreben;

„vielmehr ſoll er das abſolute Seyn durch „ein beſtimmtes, und das beſtimmte Seyn „durch ein unendliches ſuchen. Er ſoll „ſich eine Welt gegenüber ſtellen, weil „er Perſon iſt, und ſoll Perſon ſeyn, „weil ihm eine Welt gegenüber ſteht. „Er ſoll empfinden, weil er ſich bewuſst „iſt, und ſoll ſich bewuſst ſeyn, weil „er empfindet". — Daſs er dieſer Idee wirklich gemäſs, folglich, in voller Bedeutung des Worts, Menſch iſt, kann er nie in Erfahrung bringen, ſolange er nur Einen dieſer beyden Triebe ausſchlieſsend, oder nur Einen nach dem Andern befriedigt; denn ſolange er nur empfindet, bleibt ihm ſeine Perſon oder ſeine abſolute Exiſtenz, und ſolange er nur denkt, bleibt ihm ſeine Exiſtenz in der Zeit oder ſein Zuſtand Geheimniſs. Gäbe es aber Fälle, wo er dieſe doppelte Erfahrung zugleich machte, wo er ſich zugleich ſeiner Freyheit bewuſst würde, und ſein Daſeyn empfände, wo er ſich zugleich als Materie fühlte, und als Geiſt kennen lernte, ſo hätte er in dieſen Fällen,

und ſchlechterdings nur in dieſen, eine vollſtändige Anſchauung ſeiner Menſchheit, und der Gegenſtand, der dieſe Anſchauung ihm verſchaffte, würde ihm zu einem Symbol ſeiner ausgeführten Beſtimmung, folglich (weil dieſe nur in der Allheit der Zeit zu erreichen iſt) zu einer Darſtellung des Unendlichen dienen.

Vorausgeſetzt, daſs Fälle dieſer Art in der Erfahrung vorkommen können, ſo würden ſie einen neuen Trieb in ihm aufwecken, der eben darum, weil die beyden andern in ihm zuſammenwirken, einem jeden derſelben, einzeln betrachtet, entgegengeſetzt ſeyn, und mit Recht für einen neuen Trieb gelten würde. Der ſinnliche Trieb will, daſs Veränderung ſey, daſs die Zeit einen Inhalt habe; der Formtrieb will, daſs die Zeit aufgehoben, daſs keine Veränderung ſey. Derjenige Trieb alſo, in welchem beyde verbunden wirken, (es ſey mir einſtweilen, bis ich dieſe Benennung gerechtfer-

fertigt haben werde, vergönnt, ihn Spieltrieb zu nennen) der Spieltrieb alſo würde dahin gerichtet ſeyn, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit abſolutem Seyn, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.

Der ſinnliche Trieb will beſtimmt werden, er will ſein Objekt empfangen; der Formtrieb will ſelbſt beſtimmen, er will ſein Objekt hervorbringen: der Spieltrieb wird alſo beſtrebt ſeyn, ſo zu empfangen, wie er ſelbſt hervorgebracht hätte, und ſo hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.

Der ſinnliche Trieb ſchlieſst aus ſeinem Subjekt alle Selbſtthätigkeit und Freyheit, der Formtrieb ſchlieſst aus dem ſeinigen alle Abhängigkeit, alles Leiden aus. Ausſchlieſsung der Freyheit iſt aber phyſiſche, Ausſchlieſsung des Leidens iſt moraliſche Nothwendigkeit. Beyde Triebe nöthigen alſo das Gemüth, jener durch Naturgeſetze, dieſer durch Geſetze

der Vernunft. Der Spieltrieb alſo, als in welchem beyde verbunden wirken, wird das Gemüth zugleich moraliſch und phyſiſch nöthigen; er wird alſo, weil er alle Zufälligkeit aufhebt, auch alle Nöthigung aufheben, und den Menſchen, ſowohl phyſiſch als moraliſch, in Freyheit ſetzen. Wenn wir jemand mit Leidenſchaft umfaſſen, der unſrer Verachtung würdig iſt, ſo empfinden wir peinlich die Nöthigung der Natur. Wenn wir gegen einen andern feindlich geſinnt ſind, der uns Achtung abnöthigt, ſo empfinden wir peinlich die Nöthigung der Vernunft. Sobald er aber zugleich unſre Neigung intereſſiert und unſre Achtung ſich erworben, ſo verſchwindet ſowohl der Zwang der Empfindung als der Zwang der Vernunft, und wir fangen an, ihn zu lieben, d. h. zugleich mit unſrer Neigung und mit unſrer Achtung zu ſpielen.

Indem uns ferner der ſinnliche Trieb phyſiſch, und der Formtrieb moraliſch

nöthigt, ſo läſst jener unſre formale, dieſer unſre materiale Beſchaffenheit zufällig; das heiſst, es iſt zufällig, ob unſere Glückſeligkeit mit unſrer Vollkommenheit, oder ob dieſe mit jener übereinſtimmen werde. Der Spieltrieb alſo, in welchem beyde vereinigt wirken, wird zugleich unſre formale und unſre materiale Beſchaffenheit, zugleich unſre Vollkommenheit und unſre Glückſeligkeit zufällig machen; er wird alſo, eben weil er beyde zufällig macht, und weil mit der Nothwendigkeit auch die Zufälligkeit verſchwindet, die Zufälligkeit in beyden wieder aufheben, mithin Form in die Materie und Realität in die Form bringen, In demſelben Maaſse als er den Empfindungen und Affekten ihren dynamiſchen Einfluſs nimmt, wird er ſie mit Ideen der Vernunft in Uebereinſtimmung bringen, und in demſelben Maaſse, als er den Geſetzen der Vernunft ihre moraliſche Nöthigung benimmt, wird er ſie mit dem Intereſſe der Sinne verſöhnen.

Fünfzehnter Brief.

Immer näher komm ich dem Ziel, dem ich Sie auf einem wenig ermunternden Pfade entgegen führe. Laſſen Sie es Sich gefallen, mir noch einige Schritte weiter zu folgen, ſo wird ein deſto freyerer Geſichtskreis ſich aufthun, und eine muntre Ausſicht die Mühe des Wegs vielleicht belohnen.

Der Gegenſtand des ſinnlichen Triebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heiſst Leben, in weiteſter Bedeutung; ein Begriff, der alles materiale Seyn, und alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet. Der Gegenſtand des Formtriebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heiſst Geſtalt, ſowohl in uneigentlicher als in eigentlicher Bedeutung; ein Begriff, der alle formalen Beſchaffenheiten der Dinge und alle Beziehungen derſelben auf die Denkkräfte unter ſich faſst. Der Gegenſtand

des Spieltriebes, in einem allgemeinen Schema vorgeſtellt, wird alſo lebende Geſtalt heiſsen können; ein Begriff, der allen äſthetiſchen Beſchaffenheiten der Erſcheinungen, und mit einem Worte dem, was man in weiteſter Bedeutung Schönheit nennt, zur Bezeichnung dient.

Durch dieſe Erklärung, wenn es eine wäre, wird die Schönheit weder auf das ganze Gebiet des Lebendigen ausgedehnt, noch blofs in dieſes Gebiet eingeſchloſſen. Ein Marmorblock, obgleich er leblos iſt und bleibt, kann darum nichts deſto weniger lebende Geſtalt durch den Architekt und Bildhauer werden; ein Menſch, wiewohl er lebt und Geſtalt hat, iſt darum noch lange keine lebende Geſtalt. Dazu gehört, dafs ſeine Geſtalt Leben und ſein Leben Geſtalt ſey. Solange wir über ſeine Geſtalt blofs denken, iſt ſie leblos, blofse Abſtraktion; ſolange wir ſein Leben blofs fühlen, iſt es geſtaltlos, blofse Impreſ-

ſion. Nur indem ſeine Form in unſrer Empfindung lebt, und ſein Leben in unſerm Verſtande ſich formt, iſt er lebende Geſtalt, und dieſs wird überall der Fall ſeyn, wo wir ihn als ſchön beurtheilen.

Dadurch aber, daſs wir die Beſtandtheile anzugeben wiſſen, die in ihrer Vereinigung die Schönheit hervorbringen, iſt die Geneſis derſelben auf keine Weiſe noch erklärt; denn dazu würde erfodert, daſs man jene Vereinigung ſelbſt begriffe, die uns, wie überhaupt alle Wechſelwirkung zwiſchen dem endlichen und unendlichen unerforſchlich bleibt. Die Vernunft ſtellt aus transſcendentalen Gründen die Foderung auf: es ſoll eine Gemeinſchaft zwiſchen Formtrieb und Stofftrieb, das heiſst, ein Spieltrieb ſeyn, weil nur die Einheit der Realität mit der Form, der Zufälligkeit mit der Nothwendigkeit, des Leidens mit der Freyheit den Begriff der Menſchheit vollendet. Sie muſs dieſe Foderung aufſtellen, weil ſie ihrem Weſen nach auf Vollendung

und auf Wegräumung aller Schranken dringt, jede ausſchlieſsende Thätigkeit des einen oder des andern Triebes aber die menſchliche Natur unvollendet läſst, und eine Schranke in derſelben begründet. Sobald ſie demnach den Ausſpruch thut: es ſoll eine Menſchheit exiſtieren, ſo hat ſie eben dadurch das Geſetz aufgeſtellt: es ſoll eine Schönheit ſeyn. Die Erfahrung kann uns beantworten, ob eine Schönheit iſt, und wir werden es wiſſen, ſobald ſie uns belehrt hat, ob eine Menſchheit iſt. Wie aber eine Schönheit ſeyn kann, und wie eine Menſchheit möglich iſt, kann uns weder Vernunft noch Erfahrung lehren.

Der Menſch, wiſſen wir, iſt weder ausſchlieſsend Materie, noch iſt er ausſchlieſsend Geiſt. Die Schönheit, als Conſummation ſeiner Menſchheit, kann alſo weder ausſchlieſsend bloſses Leben ſeyn, wie von ſcharfſinnigen Beobachtern, die ſich zu genau an die Zeugniſſe der Erfahrung hielten, behauptet worden

iſt, und wozu der Geſchmack der Zeit ſie gern herabziehen möchte; noch kann ſie ausſchlieſsend bloſse Geſtalt ſeyn, wie von ſpekulativen Weltweiſen, die ſich zu weit von der Erfahrung entfernten, und von philoſophierenden Kunſtlern, die ſich in Erklärung derſelben allzuſehr durch das Bedürfniſs der Kunſt leiten lieſsen, geurtheilt worden iſt *): ſie iſt das gemeinſchaftliche Objekt beyder Triebe, das heiſst, des Spieltriebs. Dieſe Nahmen rechtfertigt der Sprachgebrauch vollkommen, der alles das, was weder ſubjektiv noch objektiv zufällig iſt, und

*) Zum bloſsen Leben macht die Schönheit Burke in ſeinen Phil. Unterſuchungen über den Urſprung unſrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Zur bloſsen Geſtalt macht ſie, ſoweit mir bekannt iſt, jeder Anhänger des dogmatiſchen Syſtems, der über dieſen Gegenſtand je ſein Bekenntniſs ablegte: unter den Künſtlern Raphael Mengs in ſeinen Gedanken über den Geſchmack in der Mahlerey; andrer nicht zu gedenken. So wie in allem, hat auch in dieſem Stück die kritiſche Philoſophie den Weg eröffnet, die Empirie auf Principien, und die Spekulation zur Erfahrung zurück zu führen.

doch weder äuſserlich noch innerlich nöthigt, mit dem Wort Spiel zu bezeichnen pflegt. Da ſich das Gemüth bey Anſchauung des Schönen in einer glücklichen Mitte zwiſchen dem Geſetz und Bedürfniſs befindet, ſo iſt es eben darum, weil es ſich zwiſchen beyden theilt, dem Zwange ſowohl des einen als des andern entzogen. Dem Stofftrieb wie dem Formtrieb iſt es mit ihren Foderungen ernſt, weil der eine ſich, beym Erkennen, auf die Wirklichkeit, der andre auf die Nothwendigkeit der Dinge bezieht; weil, beym Handeln, der erſte auf Erhaltung des Lebens, der zweyte auf Bewahrung der Würde, beyde alſo auf Wahrheit und Vollkommenheit gerichtet ſind. Aber das Leben wird gleichgültiger, ſo wie die Würde ſich einmiſcht, und die Pflicht nöthigt nicht mehr, ſobald die Neigung zieht: eben ſo nimmt das Gemüth die Wirklichkeit der Dinge, die materiale Wahrheit, freyer und ruhiger auf, ſobald ſolche der formalen Wahrheit, dem Geſetz der Nothwendigkeit, begegnet, und

fühlt ſich durch Abſtraktion nicht mehr angeſpannt, ſobald die unmittelbare Anſchauung ſie begleiten kann. Mit einem Wort: indem es mit Ideen in Gemeinſchaft kommt, verliert alles Wirkliche ſeinen Ernſt, weil es klein wird, und indem es mit der Empfindung zuſammen trifft, legt das Nothwendige den ſeinigen ab, weil es leicht wird.

Wird aber, möchten Sie längſt ſchon verſucht geweſen ſeyn mir entgegen zu ſetzen, wird nicht das Schöne dadurch, daſs man es zum bloſsen Spiel macht, erniedrigt, und den frivolen Gegenſtänden gleich geſtellt, die von jeher im Beſitz dieſes Nahmens waren? Widerſpricht es nicht dem Vernunftbegriff und der Würde der Schönheit, die doch als ein Inſtrument der Kultur betrachtet wird, ſie auf ein bloſses Spiel einzuſchränken, und widerſpricht es nicht dem Erfahrungsbegriffe des Spiels, das mit Ausſchlieſsung alles Geſchmackes zuſammen beſtehen kann, es bloſs auf Schönheit einzuſchränken?

Aber was heiſst denn ein blofses Spiel, nachdem wir wiſſen, daſs unter allen Zuſtänden des Menſchen gerade das Spiel und nur das Spiel es iſt, was ihn vollſtändig macht, und ſeine doppelte Natur auf einmal entfaltet? Was Sie, nach Ihrer Vorſtellung der Sache, Einſchränkung nennen, das nenne ich, nach der meinen, die ich durch Beweiſe gerechtfertigt habe, Erweiterung. Ich würde alſo vielmehr gerade umgekehrt ſagen: mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen iſt es dem Menſchen nur ernſt, aber mit der Schönheit ſpielt er. Freylich dürfen wir uns hier nicht an die Spiele erinnern, die in dem wirklichen Leben im Gange ſind, und die ſich gewöhnlich nur auf ſehr materielle Gegenſtände richten; aber in dem wirklichen Leben würden wir auch die Schönheit vergebens ſuchen, von der hier die Rede iſt. Die wirklich vorhandene Schönheit iſt des wirklich vorhandenen Spieltriebes werth; aber durch das Ideal der Schönheit, welches

die Vernunft aufſtellt, iſt auch ein Ideal des Spieltriebes aufgegeben, das der Menſch in allen ſeinen Spielen vor Augen haben ſoll.

Man wird niemals irren, wenn man das Schönheitsideal eines Menſchen auf dem nehmlichen Wege ſucht, auf dem er ſeinen Spieltrieb befriedigt. Wenn ſich die griechiſchen Völkerſchaften in den Kampfſpielen zu Olympia an den unblutigen Wettkämpfen der Kraft, der Schnelligkeit, der Gelenkigkeit und an dem edlern Wechſelſtreit der Talente ergötzen, und wenn das römiſche Volk an dem Todeskampf eines erlegten Gladiators oder ſeines libyſchen Gegners ſich labt, ſo wird es uns aus dieſem einzigen Zuge begreiflich, warum wir die Idealgeſtalten einer Venus, einer Juno, eines Apolls, nicht in Rom, ſondern in Griechenland aufſuchen müſſen *). Nun

*) Wenn man (um bey der neuern Welt ſtehen zu bleiben) die Wettrennen in London, die Stiergefechte in Madrid, die Spectacles in dem ehe-

ſpricht aber die Vernunft: das Schöne ſoll nicht bloſses Leben und nicht bloſse Geſtalt, ſondern lebende Geſtalt, das iſt, Schönheit ſeyn; indem ſie ja dem Menſchen das doppelte Geſetz der abſoluten Formalität und der abſoluten Realität diktiert. Mithin thut ſie auch den Ausſpruch: der Menſch ſoll mit der Schönheit nur ſpielen, und er ſoll nur mit der Schönheit ſpielen.

Denn, um es endlich auf einmal herauszuſagen, der Menſch ſpielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Menſch iſt, und er iſt nur da ganz Menſch, wo er ſpielt. Dieſer Satz, der in dieſem Augenblicke vielleicht pa-

maligen Paris, die Gondelrennen in Venedig, die Thierhatzen in Wien, und das frohe ſchöne Leben des Korſo in Rom gegeneinander hält, ſo kann es nicht ſchwer ſeyn, den Geſchmack dieſer verſchiedenen Völker gegeneinander zu nüancieren. Indeſſen zeigt ſich unter den Volksſpielen in dieſen verſchiedenen Ländern weit weniger Einförmigkeit als unter den Spielen der feinern Welt in eben dieſen Ländern, welches leicht zu erklären iſt.

radox erſcheint, wird eine gröfse und tiefe Bedeutung erhalten, wenn wir erſt dahin gekommen ſeyn werden, ihn auf den doppelten Ernſt der Pflicht und des Schickſals anzuwenden; er wird, ich verſpreche es Ihnen, das ganze Gebäude der äſthetiſchen Kunſt und der noch ſchwürigern Lebenskunſt tragen. Aber dieſer Satz iſt auch nur in der Wiſſenſchaft unerwartet; längſt ſchon lebte und wirkte er in der Kunſt, und in dem Gefühle der Griechen, ihrer vornehmſten Meiſter; nur dafs ſie in den Olympus verſetzten, was auf der Erde ſollte ausgeführt werden. Von der Wahrheit deſſelben geleitet lieſsen ſie ſowohl den Ernſt und die Arbeit, welche die Wangen der Sterblichen furchen, als die nichtige Luſt, die das leere Angeſicht glättet, aus der Stirne der ſeligen Götter verſchwinden, gaben die ewig zufriedenen von den Feſſeln jedes Zweckes, jeder Pflicht, jeder Sorge frey, und machten den Müſſiggang und die Gleichgültigkeit zum beneideten Looſe des Götterſtandes: ein bloſs menſchlicherer

Nahme für das freyeſte und erhabenſte Seyn. Sowohl der materielle Zwang der Naturgeſetze, als der geiſtige Zwang der Sittengeſetze verlor ſich in ihrem höhern Begriff von Nothwendigkeit, der beyde Welten zugleich umfaſste, und aus der Einheit jener beyden Nothwendigkeiten gieng ihnen erſt die wahre Freyheit hervor. Beſeelt von dieſem Geiſte löſchten ſie aus den Geſichtszügen ihres Ideals zugleich mit der Neigung auch alle Spuren des Willens aus, oder beſſer, ſie machten beyde unkenntlich, weil ſie beyde in dem innigſten Bund zu verknüpfen wuſsten. Es iſt weder Anmuth noch iſt es Würde, was aus dem herrlichen Antlitz einer Juno Ludoviſi zu uns ſpricht; es iſt keines von beyden, weil es beydes zugleich iſt. Indem der weibliche Gott unſre Anbetung heiſcht, entzündet das gottgleiche Weib unſre Liebe; aber indem wir uns der himmliſchen Holdſeligkeit aufgelöſt hingeben, ſchreckt die himmliſche Selbſtgenügſamkeit uns zurück. In ſich ſelbſt ruhet und wohnt

die ganze Geſtalt, eine völlig geſchloſſene Schöpfung, und als wenn ſie jenſeits des Raumes wäre, ohne Nachgeben, ohne Widerſtand; da iſt keine Kraft, die mit Kräften kämpfte, keine Blöſse, wo die Zeitlichkeit einbrechen könnte. Durch jenes unwiderſtehlich ergriffen und angezogen, durch dieſes in der Ferne gehalten, befinden wir uns zugleich in dem Zuſtand der höchſten Ruhe und der höchſten Bewegung, und es entſteht jene wunderbare Rührung, für welche der Verſtand keinen Begriff und die Sprache keinen Nahmen hat.

Sechzehnter Brief.

Aus der Wechſelwirkung zwey entgegengeſetzter Triebe, und aus der Verbindung zwey entgegengeſetzter Principien haben wir das Schöne hervorgehen ſehen, deſſen höchſtes Ideal alſo in dem möglichſtvollkommenſten Bunde und Gleichgewicht der Realität und der Form wird zu ſuchen ſeyn. Dieſes Gleichgewicht bleibt aber immer nur Idee, die von der Wirklichkeit nie ganz erreicht werden kann. In der Wirklichkeit wird immer ein Uebergewicht des Einen Elements über das andere übrig bleiben, und das höchſte, was die Erfahrung leiſtet, wird in einer Schwankung zwiſchen beyden Principien beſtehen, wo bald die Realität bald die Form überwiegend iſt. Die Schönheit in der Idee iſt alſo ewig nur eine untheilbare einzige, weil es nur ein einziges Gleichgewicht geben kann; die Schönheit in der Erfahrung hingegen wird ewig eine dop-

pelte ſeyn, weil bey einer Schwankung das Gleichgewicht auf eine doppelte Art nehmlich diſſeits und jenſeits, kann übertreten werden.

Ich habe in einem der vorhergehenden Briefe bemerkt, auch läſst es ſich aus dem Zuſammenhange des bisherigen mit ſtrenger Nothwendigkeit folgern, daſs von dem Schönen zugleich eine auflöſende und eine anſpannende Wirkung zu erwarten ſey: eine auflöſende, um ſowohl den ſinnlichen Trieb als den Formtrieb in ihren Grenzen zu halten: eine anſpannende, um beyde in ihrer Kraft zu erhalten. Dieſe beyden Wirkungsarten der Schönheit ſollen aber, der Idee nach, ſchlechterdings nur eine einzige ſeyn. Sie ſoll auflöſen, dadurch daſs ſie beyde Naturen gleichförmig anſpannt, und ſoll anſpannen, dadurch daſs ſie beyde Naturen gleichförmig auflöſt. Dieſes folgt ſchon aus dem Begriff einer Wechſelwirkung, vermöge deſſen beyde Theile einander zugleich nothwendig be-

dingen, und durch einander bedingt werden, und deren reinſtes Produkt die Schönheit iſt. Aber die Erfahrung bietet uns kein Beyſpiel einer ſo vollkommenen Wechſelwirkung dar, ſondern hier wird jederzeit, mehr oder weniger das Uebergewicht einen Mangel und der Mangel ein Uebergewicht begründen. Was alſo in dem Ideal-Schönen nur in der Vorſtellung unterſchieden wird, das iſt in dem Schönen der Erfahrung der Exiſtenz nach verſchieden. Das Idealſchöne, obgleich untheilbar und einfach zeigt in verſchiedener Beziehung ſowohl eine ſchmelzende als energiſche Eigenſchaft; in der Erfahrung giebt es eine ſchmelzende und energiſche Schönheit. So iſt es und ſo wird es in allen den Fällen ſeyn, wo das Abſolute in die Schranken der Zeit geſetzt iſt, und Ideen der Vernunft in der Menſchheit realiſirt werden ſollen. So denkt der reflektirende Menſch ſich die Tugend, die Wahrheit, die Glückſeligkeit; aber der handelnde Menſch wird bloſs Tugenden üben, bloſs

Wahrheiten faſſen, bloſs glückſelige Tage genieſsen. Dieſe auf jene zurück zu führen — an die Stelle der Sitten die Sittlichkeit, an die Stelle der Kenntniſse die Erkenntniſs, an die Stelle des Glückes die Glückſeligkeit zu ſetzen, iſt das Geſchäft der phyſiſchen und moraliſchen Bildung; aus Schönheiten Schönheit zu machen, iſt die Aufgabe der äſthetiſchen.

Die energiſche Schönheit kann den Menſchen eben ſo wenig vor einem gewiſſen Ueberreſt von Wildheit und Härte bewahren, als ihn die ſchmelzende vor einem gewiſſen Grade der Weichlichkeit und Entnervung ſchützt. Denn da die Wirkung der erſtern iſt, das Gemüth ſowohl im phyſiſchen als moraliſchen anzuſpannen und ſeine Schnellkraft zu vermehren, ſo geſchieht es nur gar zu leicht, daſs der Widerſtand des Temperaments und Charakters die Empfänglichkeit für Eindrücke mindert, daſs auch die zärtere Humanität eine Unterdrückung erfährt,

die nur die rohe Natur treffen ſollte, und daſs die rohe Natur an einem Kraftgewinn Theil nimmt, der nur der freyen Perſon gelten ſollte; daher findet man in den Zeitaltern der Kraft und der Fülle das wahrhaft Groſse der Vorſtellung mit dem Giganteſken und Abentheuerlichen, und das Erhabene der Geſinnung mit den ſchauderhafteſten Ausbrüchen der Leidenſchaft gepaart; daher wird man in den Zeitaltern der Regel und der Form die Natur eben ſo oft unterdrückt als beherrſcht, eben ſo oft beleidigt als übertroffen finden. Und weil die Wirkung der ſchmelzenden Schönheit iſt, das Gemüth im moraliſchen wie im phyſiſchen aufzulöſen, ſo begegnet es eben ſo leicht, daſs mit der Gewalt der Begierden auch die Energie der Gefühle erſtickt wird, und daſs auch der Charakter einen Kraftverluſt theilt, der nur die Leidenſchaft treffen ſollte: daher wird man in den ſogenannten verfeinerten Weltaltern Weichheit nicht ſelten in Weichlichkeit, Fläche in Flachheit, Korrektheit in Leerheit.

Liberalität in Willkührlichkeit, Leichtigkeit in Frivolität, Ruhe in Apathie ausarten, und die verächtlichſte Karikatur zunächſt an die herrlichſte Menſchlichkeit grenzen ſehen. Für den Menſchen unter dem Zwange entweder der Materie oder der Formen iſt alſo die ſchmelzende Schönheit Bedürfniſs, denn von Gröſse und Kraft iſt er längſt gerührt, ehe er für Harmonie und Grazie anfängt empfindlich zu werden. Für den Menſchen unter der Indulgenz des Geſchmacks iſt die energiſche Schönheit Bedürfniſs, denn nur allzugern verſcherzt er im Stand der Verfeinerung eine Kraft, die er aus dem Stand der Wildheit herüberbrachte.

Und nunmehr, glaube ich, wird jener Widerſpruch erklärt und beantwortet ſeyn, den man in den Urtheilen der Menſchen über den Einfluſs des Schönen, und in Würdigung der äſthetiſchen Kultur anzutreffen pflegt. Er iſt erklärt dieſer Widerſpruch, ſobald man ſich erin-

nert, daſs es in der Erfahrung eine zweyfache Schönheit giebt, und daſs beyde Theile von der ganzen Gattung behaupten, was jeder nur von einer beſondern Art derſelben zu beweiſen im Stande iſt. Er iſt gehoben dieſer Widerſpruch, ſobald man das doppelte Bedürfniſs der Menſchheit unterſcheidet, dem jene doppelte Schönheit entſpricht. Beyde Theile werden alſo wahrſcheinlich Recht behalten, wenn ſie nur erſt miteinander verſtändigt ſind, welche Art der Schönheit und welche Form der Menſchheit ſie in Gedanken haben.

Ich werde daher im Fortgange meiner Unterſuchungen den Weg, den die Natur in äſthetiſcher Hinſicht mit dem Menſchen einſchlägt, auch zu dem meinigen machen, und mich von den Arten der Schönheit zu dem Gattungsbegriff derſelben erheben. Ich werde die Wirkungen der ſchmelzenden Schönheit an dem angeſpannten Menſchen, und die Wirkungen der energiſchen an dem abgeſpannten

prüfen, um zuletzt beyde entgegen geſetzte Arten der Schönheit in der Einheit des Ideal-Schönen auszulöſchen, ſo wie jene zwey entgegengeſetzten Formen der Menſchheit in der Einheit des Ideal-Menſchen untergehn.

Siebenzehnter Brief.

So lange es blofs darauf ankam, die allgemeine Idee der Schönheit aus dem Begriffe der menſchlichen Natur überhaupt abzuleiten, durften wir uns an keine andere Schranken der letztern erinnern, als die unmittelbar in dem Weſen derſelben gegründet und von dem Begriffe der Endlichkeit unzertrennlich ſind. Unbekümmert um die zufälligen Einſchränkungen, die ſie in der wirklichen Erſcheinung erleiden möchte, ſchöpften wir den Begriff derſelben unmittelbar aus der Vernunft, als der Quelle aller Nothwendigkeit, und mit dem Ideale der Menſchheit war zugleich auch das Ideal der Schönheit gegeben.

Jezt aber ſteigen wir aus der Region der Ideen auf den Schauplatz der Wirklichkeit herab, um den Menſchen in einem beſtimmten Zuſtand, mithin unter Einſchränkungen anzutreffen,

die nicht urſprünglich aus ſeinem bloſsen Begriff, ſondern aus äuſsern Umſtänden und aus einem zufälligen Gebrauch ſeiner Freyheit flieſsen. Auf wie vielfache Weiſe aber auch die Idee der Menſchheit in ihm eingeſchränkt ſeyn mag, ſo lehret uns ſchon der bloſse Inhalt derſelben, daſs im Ganzen nur zwey entgegengeſetzte Abweichungen von derſelben ſtatt haben können. Liegt nehmlich ſeine Vollkommenheit in der übereinſtimmenden Energie ſeiner ſinnlichen und geiſtigen Kräfte, ſo kann er dieſe Vollkommenheit nur entweder durch einen Mangel an Uebereinſtimmung oder durch einen Mangel an Energie verfehlen. Ehe wir alſo noch die Zeugniſſe der Erfahrung darüber abgehört haben, ſind wir ſchon im voraus durch bloſse Vernunft gewiſs, daſs wir den wirklichen folglich beſchränkten Menſchen entweder in einem Zuſtande der Anſpannung oderin einem Zuſtande der Abſpannung finden werden, je nachdem entweder die einſeitige Thätigkeit einzelner Kräfte die Harmonie ſeines

Weſens ſtört, oder die Einheit ſeiner Natur ſich auf die gleichförmige Erſchlaffung ſeiner ſinnlichen und geiſtigen Kräfte gründet. Beyde entgegengeſetzte Schranken werden, wie nun bewieſen werden ſoll, durch die Schönheit gehoben, die in dem angeſpannten Menſchen die Harmonie, in dem abgeſpannten die Energie wieder herſtellt, und auf dieſe Art, ihrer Natur gemäſs, den eingeſchränkten Zuſtand auf einen abſoluten zurückführt, und den Menſchen zu einem in ſich ſelbſt vollendeten Ganzen macht.

Sie verläugnet alſo in der Wirklichkeit auf keine Weiſe den Begriff, den wir in der Spekulation von ihr faſsten; nur daſs ſie hier ungleich weniger freye Hand hat als dort, wo wir ſie auf den reinen Begriff der Menſchheit anwenden durften. An dem Menſchen, wie die Erfahrung ihn aufſtellt, findet ſie einen ſchon verdorbenen und widerſtrebenden Stoff, der ihr gerade ſo viel von ihrer idealen Vollkommenheit raubt, als er

von ſeiner individualen Beſchaffenheit einmiſcht. Sie wird daher in der Wirklichkeit überall nur als eine beſondere und eingeſchränkte Species, nie als reine Gattung ſich zeigen, ſie wird in angeſpannten Gemüthern von ihrer Freyheit und Mannichfaltigkeit, ſie wird in abgeſpannten von ihrer belebenden Kraft ablegen; uns aber, die wir nunmehr mit ihrem wahren Charakter vertrauter geworden ſind, wird dieſe widerſprechende Erſcheinung nicht irre machen. Weit entfernt, mit dem groſsen Haufen der Beurtheiler aus einzelnen Erfahrungen ihren Begriff zu beſtimmen und ſie für die Mängel verantwortlich zu machen, die der Menſch unter ihrem Einfluſſe zeigt, wiſſen wir vielmehr, daſs es der Menſch iſt, der die Unvollkommenheiten ſeines Individuums auf ſie überträgt, der durch ſeine ſubjective Begrenzung ihrer Vollendung unaufhörlich im Wege ſteht, und ihr abſolutes Ideal auf zwey eingeſchränkte Formen der Erſcheinung herabſetzt.

Die ſchmelzende Schönheit, wurde behauptet, ſey für ein angeſpanntes Gemüth und für ein abgeſpanntes die energiſche. Angeſpannt aber nenne ich den Menſchen ſowohl, wenn er ſich unter dem Zwange von Empfindungen, als wenn er ſich unter dem Zwange von Begriffen befindet. Jede ausſchlieſſende Herrſchaft eines ſeiner beyden Grundtriebe iſt für ihn ein Zuſtand des Zwanges und der Gewalt; und Freyheit liegt nur in der Zuſammenwirkung ſeiner beyden Naturen. Der von Gefühlen einſeitig beherrſchte oder ſinnlich angeſpannte Menſch wird alſo aufgelöſt und in Freyheit geſetzt durch Form; der von Geſetzen einſeitig beherrſchte oder geiſtig angeſpannte Menſch wird aufgelöſt und in Freyheit geſetzt durch Materie. Die ſchmelzende Schönheit, um dieſer doppelten Aufgabe ein Genüge zu thun, wird ſich alſo unter zwey verſchiednen Geſtalten zeigen. Sie wird erſtlich, als ruhige Form, das wilde Leben beſänftigen, und von Empfindungen zu Gedan-

ken den Uebergang bahnen; ſie wird zweytens als lebendes Bild die abgezogene Form mit ſinnlicher Kraft ausrüſten, den Begriff zur Anſchauung und das Geſetz zum Gefühl zurückführen. Den erſten Dienſt leiſtet ſie dem Naturmenſchen, den zweyten dem künſtlichen Menſchen. Aber weil ſie in beyden Fällen über ihren Stoff nicht ganz frey gebietet, ſondern von demjenigen abhängt, den ihr entweder die formloſe Natur oder die naturwidrige Kunſt darbietet, ſo wird ſie in beyden Fällen noch Spuren ihres Urſprunges tragen, und dort mehr in das materielle Leben, hier mehr in die bloſse abgezogene Form ſich verlieren.

Um uns einen Begriff davon machen zu können, wie die Schönheit ein Mittel werden kann, jene doppelte Anſpannung zu heben, müſſen wir den Urſprung derſelben in dem menſchlichen Gemüth zu erforſchen ſuchen. Entſchlieſsen Sie Sich alſo noch zu ei-

nem kurzen Aufenthalt im Gebiete der Spekulation, um es alsdann auf immer zu verlaſſen, und mit deſto ſichererm Schritt auf dem Feld der Erfahrung fortzuſchreiten.

Achtzehnter Brief.

Durch die Schönheit wird der ſinnliche Menſch zur Form und zum Denken geleitet; durch die Schönheit wird der geiſtige Menſch zur Materie zurückgeführt, und der Sinnenwelt wiedergegeben.

Aus dieſem ſcheint zu folgen, daſs es zwiſchen Materie und Form, zwiſchen Leiden und Thätigkeit einen mittleren Zuſtand geben müſſe, und daſs uns die Schönheit in dieſen mittleren Zuſtand verſetze. Dieſen Begriff bildet ſich auch wirklich der gröſste Theil der Menſchen von der Schönheit, ſo bald er angefangen hat, über ihre Wirkungen zu reflektieren, und alle Erfahrungen weiſen darauf hin. Auf der andern Seite aber iſt nichts ungereimter und widerſprechender, als ein ſolcher Begriff, da der Abſtand zwiſchen Materie und Form, zwiſchen Leiden und Thätigkeit, zwiſchen Empfinden und Denken unendlich iſt,

und

und ſchlechterdings durch nichts kann vermittelt werden. Wie heben wir nun dieſen Widerſpruch? Die Schönheit verknüpft die zwey entgegengeſetzten Zuſtände des Empfindens und des Denkens, und doch giebt es ſchlechterdings kein Mittleres zwiſchen beyden. Jenes iſt durch Erfahrung; dieſes iſt unmittelbar durch Vernunft gewiſs.

Dieſs iſt der eigentliche Punkt, auf den zuletzt die ganze Frage über die Schönheit hinausläuft, und gelingt es uns, dieſes Problem befriedigend aufzulöſen, ſo haben wir zugleich den Faden gefunden, der uns durch das ganze Labyrinth der Aeſthetik führt.

Es kommt aber hiebey auf zwey höchſt verſchiedene Operationen an, welche bey dieſer Unterſuchung einander nothwendig unterſtützen müſſen. Die Schönheit, heiſst es, verknüpft zwey Zuſtände miteinander, die einander entgegengeſetzt ſind, und niemals

Eins werden können. Von dieſer Entgegenſetzung müſſen wir ausgehen; wir müſſen ſie in ihrer ganzen Reinheit und Strengigkeit auffaſſen und anerkennen, ſo daſs beyde Zuſtände ſich auf das beſtimmteſte ſcheiden; ſonſt vermiſchen wir, aber vereinigen nicht. Zweytens heiſst es: jene zwey entgegengeſetzten Zuſtände verbindet die Schönheit, und hebt alſo die Entgegenſetzung auf. Weil aber beyde Zuſtände einander ewig entgegengeſetzt bleiben, ſo ſind ſie nicht anders zu verbinden, als indem ſie aufgehoben werden. Unſer zweytes Geſchäft iſt alſo, dieſe Verbindung vollkommen zu machen, ſie ſo rein und vollſtändig durchzuführen, daſs beyde Zuſtände in einem Dritten gänzlich verſchwinden, und keine Spur der Theilung in dem Ganzen zurückbleibt; ſonſt vereinzeln wir, aber vereinigen nicht. Alle Streitigkeiten, welche jemals in der philoſophiſchen Welt über den Begriff der Schönheit geherrſcht haben, und zum Theil noch heut zu Tag herrſchen, haben keinen andern Urſprung,

als daſs man die Unterſuchung entweder nicht von einer gehörig ſtrengen Unterſcheidung anfieng, oder ſie nicht bis zu einer völlig reinen Vereinigung durchführte. Diejenigen unter den Philoſophen, welche ſich bey der Reflexion über dieſen Gegenſtand der Leitung ihres Gefühls blindlings anvertrauen, können von der Schönheit keinen Begriff erlangen, weil ſie in dem Total des ſinnlichen Eindrucks nichts einzelnes unterſcheiden. Die andern, welche den Verſtand ausſchlieſsend zum Führer nehmen, können nie einen Begriff von der Schönheit erlangen, weil ſie in dem Total derſelben nie etwas anders als die Theile ſehen, und Geiſt und Materie auch in ihrer vollkommenſten Einheit ihnen ewig geſchieden bleiben. Die erſten fürchten, die Schönheit dynamiſch, d. h. als wirkende Kraft aufzuheben, wenn ſie trennen ſollen, was im Gefühl doch verbunden iſt; die andern fürchten, die Schönheit logiſch, d. h. als Begriff aufzuheben, wenn ſie zuſammenfaſſen ſol-

len, was im Verſtand doch geſchieden iſt. Jene wollen die Schönheit auch eben ſo denken, wie ſie wirkt; dieſe wollen ſie eben ſo wirken laſſen, wie ſie gedacht wird. Beyde müſſen alſo die Wahrheit verfehlen, jene, weil ſie es mit ihrem eingeſchränkten Denkvermögen der unendlichen Natur nachthun; dieſe, weil ſie die unendliche Natur nach ihren Denkgeſetzen einſchränken wollen. Die erſten fürchten, durch eine zu ſtrenge Zergliederung, der Schönheit von ihrer Freyheit zu rauben; die andern fürchten, durch eine zu kühne Vereinigung die Beſtimmtheit ihres Begriffs zu zerſtören. Jene bedenken aber nicht, daſs die Freyheit, in welche ſie mit allem Recht das Weſen der Schönheit ſetzen, nicht Geſetzloſigkeit, ſondern Harmonie von Geſetzen, nicht Willkührlichkeit, ſondern höchſte innere Nothwendigkeit iſt; dieſe bedenken nicht, daſs die Beſtimmtheit, welche ſie mit gleichem Recht von der Schönheit fodern, nicht in der Ausſchlieſſung gewiſſer Realitäten, ſondern

in der abſoluten Einſchlieſsung aller beſteht, dafs ſie alſo nicht Begrenzung, ſondern Unendlichkeit iſt. Wir werden die Klippen vermeiden, an welchen beyde geſcheitert ſind, wenn wir von den zwey Elementen beginnen, in welche die Schönheit ſich vor dem Verſtande theilt, aber uns alsdann auch zu der reinen äſthetiſchen Einheit erheben, durch die ſie auf die Empfindung wirkt, und in welcher jene beyden Zuſtände gänzlich verſchwinden *).

*) Einem aufmerkſamen Leſer wird ſich bey der hier angeſtellten Vergleichung die Bemerkung dargeboten haben, dafs die ſenſualen Aeſthetiker, welche das Zeugnifs der Empfindung mehr als das Raiſonnement gelten laſſen, ſich der That nach weit weniger von der Wahrheit entfernen als ihre Gegner, obgleich ſie der Einſicht nach es nicht mit dieſen aufnehmen können; und dieſes Verhältnifs findet man überall zwiſchen der Natur und der Wiſſenſchaft. Die Natur (der Sinn) vereinigt überall, der Verſtand ſcheidet überall, aber die Vernunft vereinigt wieder; daher iſt der Menſch, ehe er anfängt zu philoſophieren, der Wahrheit näher als der Philoſoph, der ſeine Unterſuchung noch nicht geendigt hat. Man kann deswegen ohne alle weitere Prüfung ein Philoſophem

für irrig erklären, ſobald daſſelbe, dem Reſultat nach, die gemeine Empfindung gegen ſich hat; mit demſelben Rechte aber kann man es für verdächtig halten, wenn es, der Form und Methode nach, die gemeine Empfindung auf ſeiner Seite hat. Mit dem letztern mag ſich ein jeder Schriftſteller tröſten, der eine philoſophiſche Deduction nicht, wie manche Leſer zu erwarten ſcheinen, wie eine Unterhaltung am Kaminfeuer vortragen kann. Mit dem erſtern mag man jeden zum Stillſchweigen bringen, der auf Koſten des Menſchenverſtandes neue Syſteme gründen will.

Neunzehnter Brief.

Es laſſen ſich in dem Menſchen überhaupt zwey verſchiedene Zuſtände der paſſiven und aktiven Beſtimmbarkeit, und eben ſo viele Zuſtände der paſſiven und aktiven Beſtimmung unterſcheiden. Die Erklärung dieſes Satzes führt uns am kürzeſten zum Ziel.

Der Zuſtand des menſchlichen Geiſtes vor aller Beſtimmung, die ihm durch Eindrücke der Sinne gegeben wird, iſt eine Beſtimmbarkeit ohne Grenzen. Das Endloſe des Raumes und der Zeit iſt ſeiner Einbildungskraft zu freyem Gebrauch hingegeben, und weil, der Vorausſetzung nach, in dieſem weiten Reiche des Möglichen nichts geſetzt, folglich auch noch nichts ausgeſchloſſen iſt, ſo kann man dieſen Zuſtand der Beſtimmungsloſigkeit eine leere Unendlichkeit nennen, welches mit einer unendlichen Leere keineswegs zu verwechſeln iſt.

Jetzt ſoll ſein Sinn gerührt werden, und aus der unendlichen Menge möglicher Beſtimmungen ſoll eine Einzelne Wirklichkeit erhalten. Eine Vorſtellung ſoll in ihm entſtehen. Was in dem vorhergegangenen Zuſtand der bloſsen Beſtimmbarkeit nichts, als ein leeres Vermögen war, das wird jetzt zu einer wirkenden Kraft, das bekommt einen Inhalt; zugleich aber erhält es, als wirkende Kraft, eine Grenze, da es, als bloſſes Vermögen, unbegrenzt war. Realität iſt alſo da, aber die Unendlichkeit iſt verloren. Um eine Geſtalt im Raum zu beſchreiben, müſſen wir den endloſen Raum begrenzen; um uns eine Veränderung in der Zeit vorzuſtellen, müſſen wir das Zeitganze theilen. Wir gelangen alſo nur durch Schranken zur Realität, nur durch Negation oder Ausſchlieſsung zur Poſition oder wirklichen Setzung, nur durch Aufhebung unſrer freyen Beſtimmbarkeit zur Beſtimmung.

Aber aus einer bloſsen Ausſchlieſ-

ſung würde in Ewigkeit keine Realität und aus einer bloſsen Sinnenempfindung in Ewigkeit keine Vorſtellung werden, wenn nicht etwas vorhanden wäre, von welchem ausgeſchloſſen wird, wenn nicht durch eine abſolute Thathandlung des Geiſtes die Negation auf etwas poſitives bezogen, und aus Nichtſetzung Entgegenſetzung würde; dieſe Handlung des Gemüths heiſst urtheilen oder denken, und das Reſultat derſelben der Gedanke.

Ehe wir im Raum einen Ort beſtimmen, giebt es überhaupt keinen Raum für uns; aber ohne den abſoluten Raum würden wir nimmermehr einen Ort beſtimmen. Eben ſo mit der Zeit. Ehe wir den Augenblick haben, giebt es überhaupt keine Zeit für uns; aber ohne die ewige Zeit würden wir nie eine Vorſtellung des Augenblicks haben. Wir gelangen alſo freylich nur durch den Theil zum Ganzen, nur durch die Grenze zum Unbegrenzten; aber wir gelangen

auch nur durch das Ganze zum Theil, nur durch das Unbegrenzte zur Grenze.

Wenn nun alſo von dem Schönen behauptet wird, daſs es dem Menſchen einen Uebergang vom Empfinden zum Denken bahne, ſo iſt dieſs keineswegs ſo zu verſtehen, als ob durch das Schöne die Kluft könnte ausgefüllt werden, die das Empfinden vom Denken, die das Leiden von der Thätigkeit trennt; dieſe Kluft iſt unendlich, und ohne Dazwiſchenkunft eines neuen und ſelbſtſtändigen Vermögens kann aus dem Einzelnen in Ewigkeit nichts Allgemeines, kann aus dem Zufälligen nichts Nothwendiges werden. Der Gedanke iſt die unmittelbare Handlung dieſes abſoluten Vermögens, welches zwar durch die Sinne veranlaſst werden muſs, ſich zu äuſsern, in ſeiner Aufserung ſelbſt aber ſo wenig von der Sinnlichkeit abhängt, daſs es ſich vielmehr nur durch Entgegenſetzung gegen dieſelbe verkündiget. Die Selbſtſtändigkeit, mit der es handelt, ſchlieſst je-

de fremde Einwirkung aus, und nicht in ſo fern ſie beym Denken hilft, (welches einen offenbaren Widerſpruch enthält) blofs in ſo fern ſie den Denkkräften Freyheit verſchafft, ihren eigenen Geſetzen gemäfs ſich zu äufsern, kann die Schönheit ein Mittel werden, den Menſchen von der Materie zur Form, von Empfindungen zu Geſetzen, von einem beſchränkten zu einem abſoluten Daſeyn zu führen.

Dieſs aber ſetzt voraus, daſs die Freyheit der Denkkräfte gehemmt werden könne, welches mit dem Begriff eines ſelbſtſtändigen Vermögens zu ſtreiten ſcheint. Ein Vermögen nehmlich, welches von aufsen nichts als den Stoff ſeines Wirkens empfängt, kann nur durch Entziehung des Stoffes, alſo nur negativ an ſeinem Wirken gehindert werden, und es heifst die Natur eines Geiſtes verkennen, wenn man den ſinnlichen Paſſionen eine Macht beylegt, die Freyheit des Gemüths poſitiv unterdrücken zu können.

Zwar ſtellt die Erfahrung Beyſpiele in Menge auf, wo die Vernunftkräfte in demſelben Maaſs unterdrückt erſcheinen, als die ſinnlichen Kräfte feuriger wirken, aber anſtatt jene Geiſtesſchwäche von der Stärke des Affekts abzuleiten, muſs man vielmehr dieſe überwiegende Stärke des Affekts durch jene Schwäche des Geiſtes erklären; denn die Sinne können nicht anders eine Macht gegen den Menſchen vorſtellen, als inſofern der Geiſt frey unterlaſſen hat, ſich als eine ſolche zu beweiſen.

Indem ich aber durch dieſe Erklärung einem Einwurfe zu begegnen ſuche, habe ich mich, wie es ſcheint, in einen andern verwickelt, und die Selbſtſtändigkeit des Gemüths nur auf Koſten ſeiner Einheit gerettet. Denn wie kann das Gemüth aus ſich ſelbſt zugleich Gründe der Nichtthätigkeit und der Thätigkeit nehmen, wenn es nicht ſelbſt getheilt, wenn es nicht ſich ſelbſt entgegengeſetzt iſt?

Hier müſſen wir uns nun erinnern, daſs wir den endlichen, nicht den unendlichen Geiſt vor uns haben. Der endliche Geiſt iſt derjenige, der nicht anders, als durch Leiden thätig wird, nur durch Schranken zum Abſoluten gelangt, nur inſofern er Stoff empfängt, handelt und bildet. Ein ſolcher Geiſt wird alſo mit dem Triebe nach Form oder nach dem Abſoluten einen Trieb nach Stoff oder nach Schranken verbinden, als welche die Bedingungen ſind, ohne welche er den erſten Trieb weder haben noch befriedigen könnte. In wiefern in demſelben Weſen zwey ſo entgegengeſetzte Tendenzen zuſammen beſtehen können, iſt eine Aufgabe, die zwar den Metaphyſiker, aber nicht den Tranſcendentalphiloſophen in Verlegenheit ſetzen kann. Dieſer giebt ſich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, ſondern begnügt ſich, die Kenntniſſe feſtzuſetzen, aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird. Und da nun Erfahrung eben ſo wenig ohne jene Ent-

gegenſetzung im Gemüthe als ohne die abſolute Einheit deſſelben möglich wäre, ſo ſtellt er beyde Begriffe mit vollkommner Befugniſs als gleich nothwendige Bedingungen der Erfahrung auf, ohne ſich weiter um ihre Vereinbarkeit zu bekümmern. Dieſe Inwohnung zweyer Grundtriebe widerſpricht übrigens auf keine Weiſe der abſoluten Einheit des Geiſtes, ſobald man nur von beyden Trieben ihn ſelbſt unterſcheidet. Beyde Triebe exiſtiren und wirken zwar in ihm, aber Er ſelbſt iſt weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft, welches diejenigen, die den menſchlichen Geiſt nur da ſelbſt handeln laſſen, wo ſein Verfahren mit der Vernunft übereinſtimmt, und wo dieſes der Vernunft widerſpricht, ihn bloſs für paſſiv erklären, nicht immer bedacht zu haben ſcheinen.

Jeder dieſer beyden Grundtriebe ſtrebt, ſobald er zur Entwicklung gekommen, ſeiner Natur nach und nothwendig nach Befriedigung, aber eben darum, weil bey-

de nothwendig und beyde doch nach entgegengeſetzten Objekten ſtreben, ſo hebt dieſe doppelte Nöthigung ſich gegenſeitig auf, und der Wille behauptet eine vollkommene Freyheit zwiſchen beyden. Der Wille iſt es alſo, der ſich gegen beyde Triebe als eine Macht (als Grund der Wirklichkeit) verhält, aber keiner von beyden kann ſich für ſich ſelbſt, als eine Macht gegen den andern verhalten. Durch den poſitivſten Antrieb zur Gerechtigkeit, woran es ihm keineswegs mangelt, wird der Gewaltthätige nicht von Unrecht abgehalten, und durch die lebhafteſte Verſuchung zum Genuſs der Starkmüthige nicht zum Bruch ſeiner Grundſätze gebracht. Es giebt in dem Menſchen keine andere Macht, als ſeinen Willen, und nur was den Menſchen aufhebt, der Tod und jeder Raub des Bewuſstſeyns, kann die innere Freyheit aufheben.

Eine Nothwendigkeit aufser uns beſtimmt unſern Zuſtand, unſer Daſeyn

in der Zeit vermittelſt der Sinnenempfindung. Dieſe iſt ganz unwillkührlich und ſo wie auf uns gewirkt wird, müſſen wir leiden. Eben ſo eröffnet eine Nothwendigkeit in uns unſre Perſönlichkeit, auf Veranlaſſung jener Sinnenempfindung, und durch Entgegenſetzung gegen dieſelbe; denn das Selbſtbewuſstſeyn kann von dem Willen, der es vorausſetzt, nicht abhängen. Dieſe urſprüngliche Verkündigung der Perſönlichkeit iſt nicht unſer Verdienſt, und der Mangel derſelben nicht unſer Fehler. Nur von demjenigen, der ſich bewuſst iſt, wird Vernunft, das heiſst, abſolute Conſequenz und Univerſalität des Bewuſstſeyns gefodert; vorher iſt er nicht Menſch, und kein Akt der Menſchheit kann von ihm erwartet werden. So wenig nun der Metaphyſiker ſich die Schranken erklären kann, die der freye und ſelbſtſtändige Geiſt durch die Empfindung erleidet, ſo wenig begreift der Phyſiker die Unendlichkeit, die ſich auf Veranlaſſung dieſer Schranken in der Perſönlichkeit offenbart. Weder

der Abſtraktion noch Erfahrung leiten uns bis zu der Quelle zurück, aus der unſre Begriffe von Allgemeinheit und Nothwendigkeit fliefsen; ihre frühe Erſcheinung in der Zeit entzieht ſie dem Beobachter, und ihr überſinnlicher Urſprung dem metaphyſiſchen Forſcher. Aber genug, das Selbſtbewufstſeyn iſt da, und zugleich mit der unveränderlichen Einheit deſſelben iſt das Geſetz der Einheit für alles, was für den Menſchen iſt, und für alles, was durch ihn werden ſoll, für ſein Erkennen und Handeln aufgeſtellt. Unentfliehbar, unverfälſchbar, unbegreiflich ſtellen die Begriffe von Wahrheit und Recht ſchon im Alter der Sinnlichkeit ſich dar, und ohne dafs man zu ſagen wüſste, woher und wie es entſtand, bemerkt man das Ewige in der Zeit, und das Nothwendige im Gefolge des Zufalls. So entſpringen Empfindung und Selbſtbewufstſeyn, völlig ohne Zuthun des Subjekts, und beyder Urſprung liegt eben ſowohl jenſeits unſeres Willens, als er jenſeits unſeres Erkenntniſskreiſes liegt.

Sind aber beyde wirklich, und hat der Menſch, vermittelſt der Empfindung, die Erfahrung einer beſtimmten Exiſtenz, hat er durch das Selbſtbewuſstſeyn die Erfahrung ſeiner abſoluten Exiſtenz gemacht, ſo werden mit ihren Gegenſtänden auch ſeine beyden Grundtriebe rege. Der ſinnliche Trieb erwacht mit der Erfahrung des Lebens (mit dem Anfang des Individuums), der vernünftige mit der Erfahrung des Geſetzes (mit dem Anfang der Perſönlichkeit), und jetzt erſt, nachdem beyde zum Daſeyn gekommen, iſt ſeine Menſchheit aufgebaut. Bis dieſs geſchehen iſt, erfolgt alles in ihm nach dem Geſetz der Nothwendigkeit; jetzt aber verläſst ihn die Hand der Natur und es iſt ſeine Sache, die Menſchheit zu behaupten, welche jene in ihm anlegte und eröffnete. Sobald nehmlich zwey entgegengeſetzte Grundtriebe in ihm thätig ſind, ſo verlieren beyde ihre Nöthigung, und die Entgegenſetzung zweyer Nothwendigkeiten giebt der Freyheit den Urſprung *).

*) Um aller Miſsdeutung vorzubeugen, bemerke ich, daſs, ſo oft hier von Freyheit die Rede iſt, nicht diejenige gemeynt iſt, die dem Menſchen, als Intelligenz betrachtet, nothwendig zukommt, und ihm weder gegeben noch genommen werden kann, ſondern diejenige, welche ſich auf ſeine gemiſchte Natur gründet. Dadurch daſs der Menſch überhaupt nur vernünftig handelt, beweiſt er eine Freyheit der erſten Art, dadurch, daſs er in den Schranken des Stoffes vernünftig, und unter Geſetzen der Vernunft materiell handelt, beweiſt er eine Freyheit der zweyten Art. Man könnte die letztere ſchlechtweg durch eine natürliche Möglichkeit der erſtern erklären.

Zwanzigſter Brief.

Daſs auf die Freyheit nicht gewirkt werden könne, ergiebt ſich ſchon aus ihrem bloſsen Begriff; daſs aber die Freyheit ſelbſt eine Wirkung der Natur (dieſes Wort in ſeinem weiteſten Sinne genommen) kein Werk des Menſchen ſey, daſs ſie alſo auch durch natürliche Mittel befördert und gehemmt werden könne, folgt gleich nothwendig aus dem vorigen. Sie nimmt ihren Anfang erſt, wenn der Menſch vollſtändig iſt, und ſeine beyden Grundtriebe ſich entwickelt haben; ſie muſs alſo fehlen, ſo lang er unvollſtändig und einer von beyden Trieben ausgeſchloſſen iſt, und muſs durch alles das, was ihm ſeine Vollſtändigkeit zurückgiebt, wieder hergeſtellt werden können.

Nun läſst ſich wirklich, ſowohl in der ganzen Gattung als in dem einzelnen Menſchen, ein Moment aufzeigen,

in welchem der Menſch noch nicht vollſtändig und einer von beyden Trieben ausſchlieſsend in ihm thätig iſt. Wir wiſſen, daſs er anfängt mit bloſsem Leben, um zu endigen mit Form; daſs er früher Individuum als Perſon iſt, daſs er von den Schranken aus zur Unendlichkeit geht. Der ſinnliche Trieb kommt alſo früher als der vernünftige zur Wirkung, weil die Empfindung dem Bewuſstſeyn vorhergeht, und in dieſer Priorität des ſinnlichen Triebes finden wir den Aufſchluſs zu der ganzen Geſchichte der menſchlichen Freyheit.

Denn es giebt nun einen Moment, wo der Lebenstrieb, weil ihm der Formtrieb noch nicht entgegenwirkt, als Natur und als Nothwendigkeit handelt; wo die Sinnlichkeit eine Macht iſt, weil der Menſch noch nicht angefangen; denn in dem Menſchen ſelbſt kann es keine andere Macht als den Willen geben. Aber im Zuſtand des Denkens, zu welchem der Menſch jetzt übergehen ſoll, ſoll ge-

rade umgekehrt die Vernunft eine Macht ſeyn, und eine logiſche oder moraliſche Nothwendigkeit ſoll an die Stelle jener phyſiſchen treten. Jene Macht der Empfindung muſs alſo vernichtet werden, ehe das Geſetz dazu erhoben werden kann. Es iſt alſo nicht damit gethan, daſs etwas anfange, was noch nicht war; es muſs zuvor etwas aufhören, welches war. Der Menſch kann nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen; er muſs einen Schritt zurückthun, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengeſetzte eintreten kann. Er muſs alſo, um Leiden mit Selbſtthätigkeit, um eine paſſive Beſtimmung mit einer aktiven zu vertauſchen, augenblicklich von aller Beſtimmung frey ſeyn, und einen Zuſtand der bloſsen Beſtimmbarkeit durchlaufen. Mithin muſs er, auf gewiſſe Weiſe zu jenem negativen Zuſtand der bloſsen Beſtimmungsloſigkeit zurückkehren, in welchem er ſich befand, ehe noch irgend etwas auf ſeinen Sinn einen Ein

druck machte. Jener Zuſtand aber war an Inhalt völlig leer, und jetzt kommt es darauf an, eine gleiche Beſtimmungsloſigkeit, und eine gleich unbegrenzte Beſtimmbarkeit mit dem gröfstmöglichen Gehalt zu vereinbaren, weil unmittelbar aus dieſem Zuſtand etwas poſitives erfolgen ſoll. Die Beſtimmung, die er durch Senſation empfangen, mufs alſo feſtgehalten werden, weil er die Realität nicht verlieren darf, zugleich aber mufs ſie, inſofern ſie Begrenzung iſt, aufgehoben werden, weil eine unbegrenzte Beſtimmbarkeit ſtatt finden ſoll. Die Aufgabe iſt alſo, die Determination des Zuſtandes zugleich zu vernichten und beyzubehalten, welches nur auf die einzige Art möglich iſt, dafs man ihr eine andere entgegenſetzt. Die Schalen einer Wage ſtehen gleich, wenn ſie leer ſind; ſie ſtehen aber auch gleich wenn ſie gleiche Gewichte enthalten.

Das Gemüth geht alſo von der Empfindung zum Gedanken durch eine

mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft zugleich thätig ſind, eben deswegen aber ihre beſtimmende Gewalt gegenſeitig aufheben, und durch eine Entgegenſetzung eine Negation bewirken. Dieſe mittlere Stimmung, in welcher das Gemüth weder phyſiſch noch moraliſch genöthigt, und doch auf beyde Art thätig iſt, verdient vorzugsweiſe eine freye Stimmung zu heiſsen, und wenn man den Zuſtand ſinnlicher Beſtimmung den phyſiſchen, den Zuſtand vernünftiger Beſtimmung aber den logiſchen und moraliſchen nennt, ſo muſs man dieſen Zuſtand der realen und aktiven Beſtimmbarkeit den äſthetiſchen heiſsen*).

*) Für Leſer, denen die reine Bedeutung dieſes durch Unwiſſenheit ſo ſehr gemiſsbrauchten Wortes nicht ganz geläufig iſt, mag folgendes zur Erklärung dienen. Alle Dinge, die irgend in der Erſcheinung vorkommen können, laſſen ſich unter vier verſchiedenen Beziehungen denken. Eine Sache kann ſich unmittelbar auf unſern ſinnlichen Zuſtand (unſer Daſeyn und Wohlſeyn) beziehen; das iſt ihre phyſiſche Beſchaffenheit. Oder ſie kann ſich auf den Ver-

ſtand beziehen, und uns eine Erkenntniſs verſchaffen; das iſt ihre logiſche Beſchaffenheit. Oder ſie kann ſich auf unſern Willen beziehen, und als ein Gegenſtand der Wahl für ein vernünftiges Weſen betrachtet werden; das iſt ihre moraliſche Beſchaffenheit. Oder endlich ſie kann ſich auf das Ganze unſrer verſchiedenen Kräfte beziehen, ohne für eine einzelne derſelben ein beſtimmtes Objekt zu ſeyn, das iſt ihre äſthetiſche Beſchaffenheit. Ein Menſch kann uns durch ſeine Dienſtfertigkeit angenehm ſeyn; er kann uns durch ſeine Unterhaltung zu denken geben; er kann uns durch ſeinen Charakter Achtung einflöſsen; endlich kann er uns aber auch, unabhängig von dieſem allen und ohne daſs wir bey ſeiner Beurtheilung weder auf irgend ein Geſetz, noch auf irgend einen Zweck Rückſicht nehmen, in der bloſsen Betrachtung und durch ſeine bloſse Erſcheinungsart gefallen. In dieſer letztern Qualität beurtheilen wir ihn äſthetiſch. So giebt es eine Erziehung zur Geſundheit, eine Erziehung zur Einſicht, eine Erziehung zur Sittlichkeit, eine Erziehung zum Geſchmack und zur Schönheit. Dieſe letztere hat zur Abſicht das Ganze unſrer ſinnlichen und geiſtigen Kräfte in möglichſter Harmonie auszubilden. Weil man indeſſen von einem falſchen Geſchmack verführt, und durch ein falſches Raiſonnement noch mehr in dieſem Irrthum befeſtigt, den Begriff des Willkührlichen in den Begriff des Aeſthetiſchen gerne mit aufnimmt, ſo merke ich hier zum Ueberfluſs noch an, (obgleich dieſe Briefe über äſthetiſche Erziehung faſt mit nichts anderm umgehen, als jenen Irrthum zu widerlegen) daſs das Gemüth

im äſthetiſchen Zuſtande zwar frey und im höchſten Grade frey von allem Zwang, aber keineswegs frey von Geſetzen handelt, und daſs dieſe äſthetiſche Freyheit ſich von der logiſchen Nothwendigkeit beym Denken und von der moraliſchen Nothwendigkeit beym Wollen nur dadurch unterſcheidet, daſs die Geſetze, nach denen das Gemüth dabey verfährt, nicht vorgeſtellt werden, und weil ſie keinen Widerſtand finden, nicht als Nöthigung erſcheinen.

Ein und zwanzigſter Brief.

Es giebt, wie ich am Anfange des vorigen Briefs bemerkte, einen doppelten Zuſtand der Beſtimmbarkeit und einen doppelten Zuſtand der Beſtimmung. Jetzt kann ich dieſen Satz deutlich machen.

Das Gemüth iſt beſtimmbar, bloſs inſofern es überhaupt nicht beſtimmt iſt; es iſt aber auch beſtimmbar, inſofern es nicht ausſchliefsend beſtimmt, d. h. bey ſeiner Beſtimmung nicht beſchränkt iſt. Jenes iſt bloſse Beſtimmungsloſigkeit (es iſt ohne Schranken, weil es ohne Realität iſt); dieſes iſt die äſthetiſche Beſtimmbarkeit (es hat keine Schranken, weil es alle Realität vereinigt).

Das Gemüth iſt beſtimmt, inſofern es überhaupt nur beſchränkt iſt; es iſt aber auch beſtimmt, inſofern es ſich ſelbſt aus eigenem abſoluten Vermögen beſchränkt. In dem erſten Falle befin-

det es ſich, wenn es empfindet, in dem zweyten, wenn es denkt. Was alſo das Denken in Rückſicht auf Beſtimmung iſt, das iſt die äſthetiſche Verfaſſung in Rückſicht auf Beſtimmbarkeit; jenes iſt Beſchränkung aus innrer unendlicher Kraft, dieſe iſt eine Negation aus innrer unendlicher Fülle. So wie Empfinden und Denken einander in dem einzigen Punkt berühren, daſs in beyden Zuſtänden das Gemüth determinirt, daſs der Menſch ausſchlieſsungsweiſe Etwas — entweder Individuum oder Perſon — iſt, ſonſt aber ſich ins Unendliche von einander entfernen; gerade ſo trifft die äſthetiſche Beſtimmbarkeit mit der bloſsen Beſtimmungsloſigkeit in dem einzigen Punkt überein, daſs beyde jedes beſtimmte Daſeyn ausſchlieſsen, indem ſie in allen übrigen Punkten wie Nichts und Alles, mithin unendlich verſchieden ſind. Wenn alſo die letztere, die Beſtimmungsloſigkeit aus Mangel, als eine leere Unendlichkeit vorgeſtellt wurde, ſo muſs die äſthetiſche Beſtimmungsfreyheit,

welche das reale Gegenſtück derſelben iſt, als eine erfüllte Unendlichkeit betrachtet werden; eine Vorſtellung, welche mit demjenigen, was die vorhergehenden Unterſuchungen lehren, aufs genaueſte zuſammentrifft.

In dem äſthetiſchen Zuſtande iſt der Menſch alſo Null, inſofern man auf ein einzelnes Reſultat, nicht auf das ganze Vermögen achtet, und den Mangel jeder beſondern Determination in ihm in Betrachtung zieht. Daher mufs man denjenigen vollkommen Recht geben, welche das Schöne und die Stimmung, in die es unſer Gemüth verſetzt, in Rückſicht auf Erkenntnifs und Geſinnung für völlig indifferent und unfruchtbar erklären. Sie haben vollkommen Recht, denn die Schönheit giebt ſchlechterdings kein einzelnes Reſultat weder für den Verſtand noch für den Willen, ſie führt keinen einzelnen weder intellektuellen, noch moraliſchen Zweck aus, ſie findet keine einzige

Wahrheit, hilft uns keine einzige Pflicht erfüllen, und iſt, mit einem Worte, gleich ungeſchickt, den Charakter zu gründen und den Kopf aufzuklären. Durch die äſthetiſche Kultur bleibt alſo der perſönliche Werth eines Menſchen, oder ſeine Würde, inſofern dieſe nur von ihm ſelbſt abhängen kann, noch völlig unbeſtimmt, und es iſt weiter nichts erreicht, als daſs es ihm nunmehr, von Natur wegen möglich gemacht iſt, aus ſich ſelbſt zu machen, was er will — daſs ihm die Freyheit, zu ſeyn, was er ſeyn ſoll, vollkommen zurückgegeben iſt.

Eben dadurch aber iſt etwas unendliches erreicht. Denn ſobald wir uns erinnern, daſs ihm durch die einſeitige Nöthigung der Natur beym Empfinden, und durch die ausſchlieſsende Geſetzgebung der Vernunft beym Denken gerade dieſe Freyheit entzogen wurde, ſo müſſen wir das Vermögen, welches ihm in der äſthetiſchen Stimmung zurückgegeben

wird, als die höchſte aller Schenkungen, als die Schenkung der Menſchheit betrachten. Freylich beſitzt er dieſe Menſchheit der Anlage nach ſchon vor jedem beſtimmten Zuſtand, in den er kommen kann, aber der That nach verliert er ſie mit jedem beſtimmten Zuſtand, in den er kommt, und ſie muſs ihm, wenn er zu einem entgegengeſetzten ſoll übergehen können, jedesmal aufs neue durch das äſthetiſche Leben zurückgegeben werden *).

*) Zwar läſst die Schnelligkeit, mit welcher gewiſſe Charaktere von Empfindungen zu Gedanken, und zu Entſchlieſsungen übergehen, die äſthetiſche Stimmung, welche ſie in dieſer Zeit nothwendig durchlaufen müſſen, kaum oder gar nicht bemerkbar werden. Solche Gemüther können den Zuſtand der Beſtimmungsloſigkeit nicht lang ertragen, und dringen ungeduldig auf ein Reſultat, welches ſie in dem Zuſtand äſthetiſcher Unbegrenztheit nicht finden. Dahingegen breitet ſich bey andern, welche ihren Genuſs mehr in das Gefühl des ganzen Vermögens, als einer einzelnen Handlung deſſelben ſetzen, der äſthetiſche Zuſtand in eine weit gröſsere Fläche aus. So ſehr die erſten ſich vor der Leerheit fürchten, ſo wenig können die letzten Beſchränkung ertragen. Ich

Es iſt alſo nicht bloſs poetiſch erlaubt, ſondern auch philoſophiſch richtig, wenn man die Schönheit unſre zweyte Schöpferin nennt. Denn ob ſie uns gleich die Menſchheit bloſs möglich macht, und es im übrigen unſerm freyen Willen anheim ſtellt, in wie weit wir ſie wirklich machen wollen, ſo hat ſie dieſes ja mit unſrer urſprünglichen Schöpferin, der Natur, gemein, die uns gleichfalls nichts weiter, als das Vermögen zur Menſchheit ertheilte, den Gebrauch deſſelben aber auf unſere eigene Willensbeſtimmung ankommen läſst.

brauche kaum zu erinnern, daſs die erſten fürs Detail und für ſubalterne Geſchäfte, die letzten, vorausgeſetzt daſs ſie mit dieſem Vermögen zugleich Realität vereinigen, fürs Ganze und zu groſsen Rollen geboren ſind.

Zwey und zwanzigſter Brief.

Wenn alſo die äſthetiſche Stimmung des Gemüths in Einer Rückſicht als Null betrachtet werden muſs, ſobald man nehmlich ſein Augenmerk auf einzelne und beſtimmte Wirkungen richtet, ſo iſt ſie in anderer Rückſicht wieder als ein Zuſtand der höchſten Realität anzuſehen, inſofern man dabey auf die Abweſenheit aller Schranken, und auf die Summe der Kräfte achtet, die in derſelben gemeinſchaftlich thätig ſind. Man kann alſo denjenigen eben ſo wenig Unrecht geben, die den äſthetiſchen Zuſtand für den fruchtbarſten in Rückſicht auf Erkenntniſs und Moralität erklären. Sie haben vollkommen recht, denn eine Gemüthsſtimmung, welche das Ganze der Menſchheit in ſich begreift, muſs nothwendig auch jede einzelne Aeuſserung derſelben, dem Vermögen nach, in ſich ſchlieſsen; eine Gemüthsſtimmung, welche von dem

Ganzen der menſchlichen Natur alle Schranken entfernt, muſs dieſe nothwendig auch von jeder einzelnen Aeuſserung derſelben entfernen. Eben deswegen, weil ſie keine einzelne Funktion der Menſchheit ausſchlieſsend in Schutz nimmt, ſo iſt ſie einer jeden ohne Unterſchied günſtig, und ſie begünſtigt ja nur deswegen keine einzelne vorzugsweiſe, weil ſie der Grund der Möglichkeit von allen iſt. Alle andere Uebungen geben dem Gemüth irgend ein beſondres Geſchick, aber ſetzen ihm dafür auch eine beſondere Grenze; die äſthetiſche allein führt zum Unbegrenzten. Jeder andere Zuſtand, in den wir kommen können, weiſt uns auf einen vorhergehenden zurück und bedarf zu ſeiner Auflöſung eines folgenden; nur der äſthetiſche iſt ein Ganzes in ſich ſelbſt, da er alle Bedingungen ſeines Urſprungs und ſeiner Fortdauer in ſich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit geriſſen; und unſre Menſchheit äuſsert ſich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte

ſie von der Einwirkung äuſsrer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren.

Was unſern Sinnen in der unmittelbaren Empfindung ſchmeichelt, das öffnet unſer weiches und bewegliches Gemüth jedem Eindruck, aber macht uns auch in demſelben Grad zur Anſtrengung weniger tüchtig. Was unſre Denkkräfte anſpannt und zu abgezogenen Begriffen einladet, das ſtärkt unſern Geiſt zu jeder Art des Widerſtandes, aber verhärtet ihn auch in demſelben Verhältniſs, und raubt uns eben ſo viel an Empfänglichkeit, als es uns zu einer gröſsern Selbſtthätigkeit verhilft. Eben deswegen führt auch das eine wie das andre zuletzt nothwendig zur Erſchöpfung, weil der Stoff nicht lange der bildenden Kraft, weil die Kraft nicht lange des bildſamen Stoffes entrathen kann. Haben wir uns hingegen dem Genuſs ächter Schönheit dahin gegeben, ſo ſind wir in einem ſolchen Augenblick unſrer leidenden und thätigen Kräfte in gleichem Grad Meiſter,

und mit gleicher Leichtigkeit werden wir uns zum Ernſt und zum Spiele, zur Ruhe und zur Bewegung, zur Nachgiebigkeit und zum Widerſtand, zum abſtrakten Denken und zur Anſchauung wenden.

Dieſe hohe Gleichmüthigkeit und Freyheit des Geiſtes, mit Kraft und Rüſtigkeit verbunden, iſt die Stimmung, in der uns ein ächtes Kunſtwerk entlaſſen ſoll, und es giebt keinen ſicherern Probierſtein der wahren äſthetiſchen Güte. Finden wir uns nach einem Genuſs dieſer Art zu irgend einer beſondern Empfindungsweiſe oder Handlungsweiſe vorzugsweiſe aufgelegt, zu einer andern hingegen ungeſchickt und verdroſſen, ſo dient dieſs zu einem untrüglichen Beweiſe, daſs wir keine rein äſthetiſche Wirkung erfahren haben; es ſey nun, daſs es an dem Gegenſtand, oder an unſerer Empfindungsweiſe oder (wie faſt immer der Fall iſt) an beyden zugleich gelegen habe.

Da in der Wirklichkeit keine rein äſthetiſche Wirkung anzutreffen iſt, (denn der Menſch kann nie aus der Abhängigkeit der Kräfte treten) ſo kann die Vortrefflichkeit eines Kunſtwerks bloſs in ſeiner gröſsern Annäherung zu jenem Ideale äſthetiſcher Reinigkeit beſtehen, und bey aller Freyheit, zu der man es ſteigern mag, werden wir es doch immer in einer beſondern Stimmung und mit einer eigenthümlichen Richtung verlaſſen. Je allgemeiner nun die Stimmung, und je weniger eingeſchränkt die Richtung iſt, welche unſerm Gemüth durch eine beſtimmte Gattung der Künſte und durch ein beſtimmtes Produkt aus derſelben gegeben wird, deſto edler iſt jene Gattung und deſto vortrefflicher ein ſolches Produkt. Man kann dieſs mit Werken aus verſchiedenen Künſten und mit verſchiedenen Werken der nehmlichen Kunſt verſuchen. Wir verlaſſen eine ſchöne Muſik mit reger Empfindung, ein ſchönes Gedicht mit belebter Einbildungskraft, ein ſchönes Bildwerk und Gebäu-

de mit aufgeweckterm Verſtand; wer uns aber unmittelbar nach einem hohen muſikaliſchen Genuſs zu abgezogenem Denken einladen, unmittelbar nach einem hohen poetiſchen Genuſs in einem abgemeſſenen Geſchäft des gemeinen Lebens gebrauchen, unmittelbar nach Betrachtung ſchöner Mahlereyen und Bildhauerwerke unſre Einbildungskraft erhitzen, und unſer Gefühl überraſchen wollte, der würde ſeine Zeit nicht gut wählen. Die Urſache iſt, weil auch die geiſtreichſte Muſik durch ihre Materie noch immer in einer gröſsern Affinität zu den Sinnen ſteht, als die wahre äſthetiſche Freyheit duldet, weil auch das glücklichſte Gedicht von dem willkührlichen und zufälligen Spiele der Imagination, als ſeines Mediums, noch immer mehr participirt, als die innere Nothwendigkeit des wahrhaft Schönen verſtattet, weil auch das trefflichſte Bildwerk, und dieſes vielleicht am meiſten, durch die Beſtimmtheit ſeines Begriffs an die ernſte Wiſſenſchaft grenzt. Indeſſen

verlieren sich diese besondern Affinitäten mit jedem höhern Grade, den ein Werk aus diesen drey Kunstgattungen erreicht, und es ist eine nothwendige und natürliche Folge ihrer Vollendung, dafs, ohne Verrückung ihrer objektiven Grenzen, die verschiedenen Künste in ihrer Wirkung auf das Gemüth einander immer ähnlicher werden. Die Musik in ihrer höchsten Veredlung mufs Gestalt werden, und mit der ruhigen Macht der Antike auf uns wirken; die bildende Kunst in ihrer höchsten Vollendung mufs Musik werden und uns durch unmittelbare sinnliche Gegenwart rühren; die Poesie, in ihrer vollkommensten Ausbildung mufs uns, wie die Tonkunst mächtig fassen, zugleich aber, wie die Plastik, mit ruhiger Klarheit umgeben. Darinn eben zeigt sich der vollkommene Styl in jeglicher Kunst, dafs er die specifischen Schranken derselben zu entfernen weifs, ohne doch ihre specifischen Vorzüge mit aufzuheben, und durch eine weise Benutzung ihrer Eigenthümlich-

keit ihr einen mehr allgemeinen Charakter ertheilt.

Und nicht blofs die Schranken, welche der ſpecifiſche Charakter ſeiner Kunſtgattung mit ſich bringt, auch diejenigen, welche dem beſondern Stoffe, den er bearbeitet, anhängig ſind, muſs der Künſtler durch die Behandlung überwinden. In einem wahrhaft ſchönen Kunſtwerk ſoll der Inhalt nichts, die Form aber alles thun; denn durch die Form allein wird auf das Ganze des Menſchen, durch den Inhalt hingegen nur auf einzelne Kräfte gewirkt. Der Inhalt, wie erhaben und weitumfaſſend er auch ſey, wirkt alſo jederzeit einſchränkend auf den Geiſt, und nur von der Form iſt wahre äſthetiſche Freyheit zu erwarten. Darinn alſo beſteht das eigentliche Kunſtgeheimniſs des Meiſters, dafs er den Stoff durch die Form vertilgt; und je impoſanter, anmafsender, verführeriſcher der Stoff an ſich ſelbſt iſt, je eigenmächtiger derſelbe mit ſeiner Wirkung ſich

vordrängt, oder je mehr der Betrachter geneigt iſt, ſich unmittelbar mit dem Stoff einzulaſſen, deſto triumphirender iſt die Kunſt, welche jenen zurückzwingt und über dieſen die Herrſchaft behauptet. Das Gemüth des Zuſchauers und Zuhörers muſs völlig frey und unverletzt bleiben, es muſs aus dem Zauberkreiſe des Künſtlers rein und vollkommen, wie aus den Händen des Schöpfers gehn. Der frivolſte Gegenſtand muſs ſo behandelt werden, daſs wir aufgelegt bleiben, unmittelbar von demſelben zu dem ſtrengen Ernſte überzugehen. Der ernſteſte Stoff muſs ſo behandelt werden, daſs wir die Fähigkeit behalten, ihn unmittelbar mit dem leichteſten Spiele zu vertauſchen. Künſte des Affekts, dergleichen die Tragödie iſt, ſind kein Einwurf; denn erſtlich ſind es keine ganz freyen Künſte, da ſie unter der Dienſtbarkeit eines beſondern Zweckes (des Pathetiſchen) ſtehen, und dann wird wohl kein wahrer Kunſtkenner läugnen, daſs Werke, auch ſelbſt

aus dieſer Klaſſe, um ſo vollkommener ſind, je mehr ſie auch im höchſten Sturme des Affekts die Gemüthsfreyheit ſchonen. Eine ſchöne Kunſt der Leidenſchaft giebt es, aber eine ſchöne leidenſchaftliche Kunſt iſt ein Widerſpruch, denn der unausbleibliche Effekt des Schönen iſt Freyheit von Leidenſchaften. Nicht weniger widerſprechend iſt der Begriff einer ſchönen lehrenden (didaktiſchen) oder beſſernden moraliſchen) Kunſt, denn nichts ſtreitet mehr mit dem Begriff der Schönheit, als dem Gemüth eine beſtimmte Tendenz zu geben.

Nicht immer beweiſet es indeſſen eine Formloſigkeit in dem Werke, wenn es bloſs durch ſeinen Inhalt Effekt macht; es kann eben ſo oft von einem Mangel an Form in dem Beurtheiler zeugen. Iſt dieſer entweder zu geſpannt oder zu ſchlaff; iſt er gewohnt, entweder bloſs mit dem Verſtand oder bloſs mit den Sinnen aufzunehmen, ſo wird er ſich auch bey dem glücklichſten Ganzen nur an die

Theile, und bey der ſchönſten Form nur an die Materie halten. Nur für das rohe Element empfänglich muſs er die äſthetiſche Organiſation eines Werks erſt zerſtören, ehe er einen Genuſs daran findet, und das Einzelne ſorgfältig aufſcharren, das der Meiſter mit unendlicher Kunſt in der Harmonie des Ganzen verſchwinden machte. Sein Intereſſe daran iſt ſchlechterdings entweder moraliſch oder phyſiſch, nur gerade, was es ſeyn ſoll, äſthetiſch iſt es nicht. Solche Leſer genieſsen ein ernſthaftes und pathetiſches Gedicht, wie eine Predigt, und ein naives oder ſcherzhaftes, wie ein berauſchendes Getränk; und waren ſie geſchmacklos genug, von einer Tragödie und Epopee, wenn es auch eine Meſſiade wäre, Erbauung zu verlangen, ſo werden ſie an einem anacreontiſchen oder catulliſchen Liede unfehlbar ein Aergerniſs nehmen.

Drey und zwanzigſter Brief.

Ich nehme den Faden meiner Unterſuchung wieder auf, den ich nur darum abgeriſſen habe, um von den aufgeſtellten Sätzen die Anwendung auf die ausübende Kunſt und auf die Beurtheilung ihrer Werke zu machen.

Der Uebergang von dem leidenden Zuſtande des Empfindens zu dem thätigen des Denkens und Wollens geſchieht alſo nicht anders, als durch einen mittleren Zuſtand äſthetiſcher Freyheit, und obgleich dieſer Zuſtand an ſich ſelbſt weder für unſere Einſichten, noch Geſinnungen etwas entſcheidet, mithin unſern intellektuellen und moraliſchen Werth ganz und gar problematiſch läſst, ſo iſt er doch die nothwendige Bedingung, unter welcher allein wir zu einer Einſicht und zu einer Geſinnung gelangen können. Mit einem Wort: es giebt keinen andern Weg, den ſinnlichen Menſchen

vernünftig zu machen, als daſs man denſelben zuvor äſthetiſch macht.

Aber, möchten Sie mir einwenden, ſollte dieſe Vermittlung durchaus unentbehrlich ſeyn? Sollten Wahrheit und Pflicht nicht auch ſchon für ſich allein und durch ſich ſelbſt bey dem ſinnlichen Menſchen Eingang finden können? Hierauf muſs ich antworten: ſie können nicht nur, ſie ſollen ſchlechterdings ihre beſtimmende Kraft bloſs ſich ſelbſt zu verdanken haben, und nichts würde meinen bisherigen Behauptungen widerſprechender ſeyn, als wenn ſie das Anſehen hätten, die entgegengeſetzte Meinung in Schutz zu nehmen. Es iſt ausdrücklich bewieſen worden, daſs die Schönheit kein Reſultat weder für den Verſtand noch den Willen gebe, daſs ſie ſich in kein Geſchäft weder des Denkens noch des Entſchlieſsens miſche, daſs ſie zu beyden bloſs das Vermögen ertheile, aber über den wirklichen Gebrauch dieſes Vermögens durchaus nichts beſtimme. Bey

dieſem fällt alle fremde Hülfe hinweg, und die reine logiſche Form, der Begriff, muſs unmittelbar zu dem Verſtand, die reine moraliſche Form, das Geſetz, unmittelbar zu dem Willen reden.

Aber daſs ſie dieſes überhaupt nur könne — daſs es überhaupt nur eine reine Form für den ſinnlichen Menſchen gebe, dieſs, behaupte ich, muſs durch die äſthetiſche Stimmung des Gemüths erſt möglich gemacht werden. Die Wahrheit iſt nichts, was ſo wie die Wirklichkeit oder das ſinnliche Daſeyn der Dinge von aufsen empfangen werden kann; ſie iſt etwas, das die Denkkraft ſelbſtthätig und in ihrer Freyheit hervorbringt, und dieſe Selbſtthätigkeit, dieſe Freyheit iſt es ja eben, was wir bey dem ſinnlichen Menſchen vermiſſen. Der ſinnliche Menſch iſt ſchon (phyſiſch) beſtimmt, und hat folglich keine freye Beſtimmbarkeit mehr: dieſe verlorne Beſtimmbarkeit muſs er nothwendig erſt zurück erhalten, eh' er die leidende Beſtimmung mit einer thäti-

gen vertauſchen kann. Er kann ſie aber nicht anders zurückerhalten, als entweder indem er die paſſive Beſtimmung verliert, die er hatte, oder indem er die aktive ſchon in ſich enthält, zu welcher er übergehen ſoll. Verlöre er blofs die paſſive Beſtimmung, ſo würde er zugleich mit derſelben auch die Möglichkeit einer aktiven verlieren, weil der Gedanke einen Körper braucht, und die Form nur an einem Stoffe realiſirt werden kann. Er wird alſo die letztere ſchon in ſich enthalten, er wird zugleich leidend und thätig beſtimmt ſeyn, das heifst, er wird äſthetiſch werden müſſen.

Durch die äſthetiſche Gemüthsſtimmung wird alſo die Selbſtthätigkeit der Vernunft ſchon auf dem Felde der Sinnlichkeit eröffnet, die Macht der Empfindung ſchon innerhalb ihrer eigenen Grenzen gebrochen, und der phyſiſche Menſch ſo weit veredelt, daſs nunmehr der geiſtige ſich nach Geſetzen der Freyheit aus demſelben blofs zu entwickeln

braucht. Der Schritt von dem äſthetiſchen Zuſtand zu dem logiſchen und moraliſchen (von der Schönheit zur Wahrheit und zur Pflicht) iſt daher unendlich leichter, als der Schritt von dem phyſiſchen Zuſtande zu dem äſthetiſchen (von dem bloſsen blinden Leben zur Form) war. Jenen Schritt kann der Menſch durch ſeine bloſse Freyheit vollbringen, da er ſich bloſs zu nehmen, und nicht zu geben, bloſs ſeine Natur zu vereinzeln, nicht zu erweitern braucht; der äſthetiſch geſtimmte Menſch wird allgemein gültig urtheilen, und allgemein gültig handeln, ſobald er es wollen wird. Den Schritt von der rohen Materie zur Schönheit, wo eine ganz neue Thätigkeit in ihm eröffnet werden ſoll, muſs die Natur ihm erleichtern, und ſein Wille kann über eine Stimmung nichts gebieten, die ja dem Willen ſelbſt erſt das Daſeyn giebt. Um den äſthetiſchen Menſchen zur Einſicht und groſsen Geſinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts, als wichtige Anläſſe

läſſe geben; um von dem ſinnlichen Menſchen eben das zu erhalten, muſs man erſt ſeine Natur verändern. Bey jenem braucht es oft nichts, als die Aufforderung einer erhabenen Situation, (die am unmittelbarſten auf das Willensvermögen wirkt) um ihn zum Held und zum Weiſen zu machen; dieſen muſs man erſt unter einen andern Himmel verſetzen.

Es gehört alſo zu den wichtigſten Aufgaben der Kultur, den Menſchen auch ſchon in ſeinem bloſs phyſiſchen Leben der Form zu unterwerfen, und ihn, ſo weit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, äſthetiſch zu machen, weil nur aus dem äſthetiſchen, nicht aber aus dem phyſiſchen Zuſtande der moraliſche ſich entwickeln kann. Soll der Menſch in jedem einzelnen Fall das Vermögen beſitzen, ſein Urtheil und ſeinen Willen zum Urtheil der Gattung zu machen, ſoll er aus jedem beſchränkten Daſeyn den Durchgang zu einem unendlichen finden,

aus jedem abhängigen Zuſtande zur Selbſtſtändigkeit und Freyheit den Aufſchwung nehmen können, ſo muſs dafür geſorgt werden, daſs er in keinem Momente bloſs Individuum ſey, und bloſs dem Naturgeſetz diene. Soll er fähig und fertig ſeyn, aus dem engen Kreis der Naturzwecke ſich zu Vernunftzwecken zu erheben, ſo muſs er ſich ſchon innerhalb der erſtern für die letztern geübt, und ſchon ſeine phyſiſche Beſtimmung, mit einer gewiſſen Freyheit der Geiſter, d. i. nach Geſetzen der Schönheit ausgeführt haben.

Und zwar kann er dieſes, ohne dadurch im geringſten ſeinem phyſiſchen Zweck zu widerſprechen. Die Anfoderungen der Natur an ihn gehen bloſs auf das, was er wirkt, auf den Inhalt ſeines Handelns, über die Art, wie er wirkt, über die Form deſſelben, iſt durch die Naturzwecke nichts beſtimmt. Die Anfoderungen der Vernunft hingegen ſind ſtreng auf die Form ſeiner Thätigkeit gerichtet. So nothwendig es alſo für ſeine mo-

raliſche Beſtimmung iſt, daſs er rein moraliſch ſey, daſs er eine abſolute Selbſtthätigkeit beweiſe, ſo gleichgültig iſt es für ſeine phyſiſche Beſtimmung, ob er rein phyſiſch iſt, ob er ſich abſolut leidend verhält. In Rückſicht auf dieſe letztere iſt es alſo ganz in ſeine Willkühr geſtellt, ob er ſie bloſs als Sinnenweſen, und als Naturkraft (als eine Kraft nehmlich, welche nur wirkt, je nachdem ſie erleidet) oder ob er ſie zugleich als abſolute Kraft, als Vernunftweſen ausführen will, und es dürfte wohl keine Frage ſeyn, welches von beyden ſeiner Würde mehr entſpricht. Vielmehr, ſo ſehr es ihn erniedrigt und ſchändet, dasjenige aus ſinnlichem Antriebe zu thun, wozu er ſich aus reinen Motiven der Pflicht beſtimmt haben ſollte, ſo ſehr ehrt und adelt es ihn, auch da nach Geſetzmäſsigkeit, nach Harmonie, nach Unbeſchränktheit zu ſtreben, wo der gemeine Menſch nur ſein erlaubtes Verlangen ſtillt *). Mit einem Wort: im Gebiete

*) Dieſe geiſtreiche und äſthetiſch freye Behand-

der Wahrheit und Moralität, darf die Empfindung nichts zu beſtimmen haben;

lung gemeiner Wirklichkeit iſt, wo man ſie auch antrifft, das Kennzeichen einer edeln Seele. Edel iſt überhaupt ein Gemüth zu nennen, welches die Gabe beſitzt, auch das beſchränkteſte Geſchäft und den kleinlichſten Gegenſtand durch die Behandlungsweiſe in ein Unendliches zu verwandeln. Edel heiſst jede Form, welche dem, was ſeiner Natur nach bloſs dient (bloſses Mittel iſt), das Gepräge der Selbſtſtändigkeit aufdrückt. Ein edler Geiſt begnügt ſich nicht damit, ſelbſt frey zu ſeyn, er muſs alles andere um ſich her, auch das Lebloſe, in Freyheit ſetzen. Schönheit aber iſt der einzig mögliche Ausdruck der Freyheit in der Erſcheinung. Der vorherrſchende Ausdruck des Verſtandes in einem Geſicht, einem Kunſtwerk u. dgl. kann daher niemals edel ausfallen, wie er denn auch niemals ſchön iſt, weil er die Abhängigkeit (welche von der Zweckmäſsigkeit nicht zu trennen iſt) heraushebt, anſtatt ſie zu verbergen.

Der Moralphiloſoph lehrt uns zwar, daſs man nie mehr thun könne als ſeine Pflicht, und er hat vollkommen recht, wenn er bloſs die Beziehung meynt, welche Handlungen auf das Moralgeſetz haben. Aber bey Handlungen, welche ſich bloſs auf einen Zweck beziehen, über dieſen Zweck noch hinaus ins Ueberſinnliche gehen (welches hier nichts anders

aber im Bezirke der Glückſeligkeit darf Form ſeyn, und darf der Spieltrieb gebieten.

heiſsen kann als das phyſiſche äſthetiſch ausführen) heiſst zugleich über die Pflicht hinaus gehen, indem dieſe nur vorſchreiben kann, daſs der Wille heilig ſey, nicht daſs auch ſchon die Natur ſich geheiligt habe. Es giebt alſo zwar kein moraliſches, aber es giebt ein äſthetiſches Uebertreffen der Pflicht, und ein ſolches Betragen heiſst edel. Eben deſswegen aber, weil bey dem Edeln immer ein Ueberfluſs wahrgenommen wird, indem dasjenige auch einen freyen formalen Werth beſitzt, was bloſs einen materialen zu haben brauchte, oder mit dem innern Werth, den es haben ſoll, noch einen äuſsern, der ihm fehlen dürfte, vereinigt, ſo haben manche äſthetiſchen Ueberfluſs mit einem moraliſchen verwechſelt, und von der Erſcheinung des Edeln verführt, eine Willkühr und Zufälligkeit in die Moralität ſelbſt hinein getragen, wodurch ſie ganz würde aufgehoben werden.

Von einem edeln Betragen iſt ein erhabenes zu unterſcheiden. Das erſte geht über die ſittliche Verbindlichkeit noch hinaus, aber nicht ſo das letztere, obgleich wir es ungleich höher als jenes achten. Wir achten es aber nicht deſswegen, weil es der Vernunftbegriff ſeines Objekts (des Moralgeſetzes), ſondern weil es den Erfahrungsbegriff ſeines Subjekts (unſre Kenntniſſe menſchlicher Willensgüte und Willens-

Alſo hier ſchon, auf dem gleichgültigen Felde des phyſiſchen Lebens, muſs der Menſch ſein moraliſches anfangen; noch in ſeinem Leiden muſs er ſeine Selbſtthätigkeit, noch innerhalb ſeiner ſinnlichen Schranken ſeine Vernunftfreyheit beginnen. Schon ſeinen Neigungen muſs er das Geſetz ſeines Willens auflegen; er muſs, wenn Sie mir den Ausdruck verſtatten wollen, den Krieg gegen die Materie in ihre eigene Grenze ſpielen, damit er es überhoben ſey, auf dem heiligen Boden der Freyheit gegen dieſen furchtbaren Feind zu fechten; er muſs lernen edler begehren, damit er nicht nöthig habe, erhaben zu wol-

ſtärke) übertrifft, ſo ſchätzen wir umgekehrt ein edles Betragen nicht darum, weil es die Natur des Subjekts überſchreitet, aus der es vielmehr völlig zwanglos hervorflieſsen muſs, ſondern weil es über die Natur ſeines Objekts (den phyſiſchen Zweck) hinaus in das Geiſterreich ſchreitet. Dort, möchte man ſagen, erſtaunen wir über den Sieg, den der Gegenſtand über den Menſchen davon trägt; hier bewundern wir den Schwung, den der Menſch dem Gegenſtande giebt.

len. Dieſes wird geleiſtet durch äſthetiſche Kultur, welche alles das, worüber weder Naturgeſetze die menſchliche Willkühr binden, noch Vernunftgeſetze, Geſetzen der Schönheit unterwirft, und in der Form, die ſie dem äuſsern Leben giebt, ſchon das innere eröffnet.

Vier und zwanzigſter Brief.

Es laſſen ſich alſo drey verſchiedene Momente oder Stuffen der Entwicklung unterſcheiden, die ſowohl der einzelne Menſch als die ganze Gattung nothwendig und in einer beſtimmten Ordnung durchlaufen müſſen, wenn ſie den ganzen Kreis ihrer Beſtimmung erfüllen ſollen. Durch zufällige Urſachen, die entweder in dem Einfluſs der äuſsern Dinge oder in der freyen Willkühr des Menſchen liegen, können zwar die einzelnen Perioden bald verlängert, bald abgekürzt, aber keine kann ganz überſprungen, und auch die Ordnung, in welcher ſie auf einander folgen, kann weder durch die Natur, noch durch den Willen umgekehrt werden. Der Menſch in ſeinem phyſiſchen Zuſtand erleidet bloſs die Macht der Natur; er entledigt ſich dieſer Macht in dem äſthetiſchen Zuſtand, und er beherrſcht ſie in dem moraliſchen.

Was iſt der Menſch, ehe die Schönheit die freye Luſt ihm entlockt, und die ruhige Form das wilde Leben beſänftigt? Ewig einförmig in ſeinen Zwecken, ewig wechſelnd in ſeinen Urtheilen, ſelbſtſüchtig ohne Er Selbſt zu ſeyn, ungebunden ohne frey zu ſeyn, Sklave ohne einer Regel zu dienen. In dieſer Epoche iſt ihm die Welt bloſs Schickſal, noch nicht Gegenſtand; alles hat nur Exiſtenz für ihn, inſofern es ihm Exiſtenz verſchafft, was ihm weder giebt noch nimmt, iſt ihm gar nicht vorhanden. Einzeln und abgeſchnitten, wie er ſich ſelbſt in der Reihe der Weſen findet, ſteht jede Erſcheinung vor ihm da. Alles, was iſt, iſt ihm durch das Machtwort des Augenblicks, jede Veränderung iſt ihm eine ganz friſche Schöpfung, weil mit dem Nothwendigen in ihm die Nothwendigkeit auſser ihm fehlt, welche die wechſelnden Geſtalten in ein Weltall zuſammenbindet, und, indem das Individuum flieht, das Geſetz auf dem Schauplatze feſt hält. Umſonſt läſst die Natur ihre

reiche Mannichfaltigkeit an ſeinen Sinnen vorüber gehen; er ſieht in ihrer herrlichen Fülle nichts, als ſeine Beute, in ihrer Macht und Gröſse nichts als ſeinen Feind. Entweder er ſtürzt auf die Gegenſtände, und will ſie in ſich reiſsen in der Begierde; oder die Gegenſtände dringen zerſtörend auf ihn ein, und er ſtöſst ſie von ſich, in der Verabſcheuung. Iſt beyden Fällen iſt ſein Verhältniſs zur Sinnenwelt unmittelbare Berührung, und ewig von ihrem Andrang geängſtigt, raſtlos von dem gebieteriſchen Bedürfniſs gequält, findet er nirgends Ruhe als in der Ermattung, und nirgends Grenzen als in der erſchöpften Begier.

Zwar die gewalt'ge Bruſt und der Titanen
Kraftvolles Mark iſt ſein .....
Gewiſſes Erbtheil; doch es ſchmiedete
Der Gott um ſeine Stirn ein ehern Band,
Rath, Mäſsigung und Weisheit und Geduld
Verbarg er ſeinem ſcheuen düſtern Blick.
Es wird zur Wuth ihm jegliche Begier,
Und grenzenlos dringt ſeine Wuth umher.

Iphigenie auf Tauris.

Mit ſeiner Menſchenwürde unbekannt, iſt er weit entfernt ſie in andern zu ehren, und der eignen wilden Gier ſich bewuſst, fürchtet er ſie in jedem Geſchöpf, das ihm ähnlich ſieht. Nie erblickt er andre in ſich, nur ſich in andern, und die Geſellſchaft, anſtatt ihn zur Gattung auszudehnen, ſchlieſst ihn nur enger und enger in ſein Individuum ein. In dieſer dumpfen Beſchränkung irrt er durch das nachtvolle Leben, bis eine günſtige Natur die Laſt des Stoffes von ſeinen verfinſterten Sinnen wälzt, die Reflexion ihn ſelbſt von den Dingen ſcheidet, und im Wiederſcheine des Bewuſstſeyns ſich endlich die Gegenſtände zeigen.

Dieſer Zuſtand roher Natur läſst ſich freylich, ſo wie er hier geſchildert wird, bey keinem beſtimmten Volk und Zeitalter nachweiſen; er iſt bloſs Idee, aber eine Idee, mit der die Erfahrung in einzelnen Zügen aufs genaueſte zuſammen ſtimmt. Der Menſch, kann man ſagen, war nie ganz in dieſem thieriſchen Zu-

ſtand, aber er iſt ihm auch nie ganz entflohen. Auch in den roheſten Subjekten findet man unverkennbare Spuren von Vernunftfreyheit, ſo wie es in den gebildetſten nicht an Momenten fehlt, die an jenen düſtern Naturſtand erinnern. Es iſt dem Menſchen einmal eigen, das Höchſte und das Niedrigſte in ſeiner Natur zu vereinigen, und wenn ſeine Würde auf einer ſtrengen Unterſcheidung des einen von dem andern beruht, ſo beruht auf einer geſchickten Aufhebung dieſes Unterſchieds ſeine Glückſeligkeit. Die Kultur, welche ſeine Würde mit ſeiner Glückſeligkeit in Uebereinſtimmung bringen ſoll, wird alſo für die höchſte Reinheit jener beyden Principien in ihrer innigſten Vermiſchung zu ſorgen haben.

Die erſte Erſcheinung der Vernunft in dem Menſchen iſt darum noch nicht auch der Anfang ſeiner Menſchheit. Dieſe wird erſt durch ſeine Freyheit entſchieden, und die Vernunft fängt erſtlich

damit an, ſeine ſinnliche Abhängigkeit grenzenlos zu machen; ein Phänomen, das mir für ſeine Wichtigkeit und Allgemeinheit noch nicht gehörig entwickelt ſcheint. Die Vernunft, wiſſen wir, giebt ſich in dem Menſchen durch die Foderung des Abſoluten (auf ſich ſelbſt gegründeten und nothwendigen) zu erkennen, welche, da ihr in keinem einzelnen Zuſtand ſeines phyſiſchen Lebens Genüge geleiſtet werden kann, ihn das phyſiſche ganz und gar zu verlaſſen, und von einer beſchränkten Wirklichkeit zu Ideen aufzuſteigen nöthigt. Aber obgleich der wahre Sinn jener Foderung iſt, ihn den Schranken der Zeit zu entreiſsen und von der ſinnlichen Welt zu einer Idealwelt empor zu führen, ſo kann ſie doch, durch eine (in dieſer Epoche der herrſchenden Sinnlichkeit kaum zu vermeidende) Miſsdeutung auf das phyſiſche Leben ſich richten, und den Menſchen, anſtatt ihn unabhängig zu machen, in die furchtbarſte Knechtſchaft ſtürzen.

Und ſo verhält es ſich auch in der

That. Auf den Flügeln der Einbildungskraft verläſst der Menſch die engen Schranken der Gegenwart, in welche die bloſse Thierheit ſich einſchlieſst, um vorwärts nach einer unbeſchränkten Zukunft zu ſtreben; aber indem vor ſeiner ſchwindelnden Imagination das Unendliche aufgeht, hat ſein Herz noch nicht aufgehört im Einzelnen zu leben, und dem Augenblick zu dienen. Mitten in ſeiner Thierheit überraſcht ihn der Trieb zum Abſoluten — und da in dieſem dumpfen Zuſtande alle ſeine Beſtrebungen bloſs auf das Materielle und Zeitliche gehen, und bloſs auf ſein Individuum ſich begrenzen, ſo wird er durch jene Foderung bloſs veranlaſst, ſein Individuum, anſtatt von demſelben zu abſtrahiren, ins Endloſe auszudehnen, anſtatt nach Form nach einem unverſiegenden Stoff, anſtatt nach dem Unveränderlichen nach einer ewig dauernden Veränderung und nach einer abſoluten Verſicherung ſeines zeitlichen Daſeyns zu ſtreben. Der nehmliche Trieb, der ihn

auf ſein Denken und Thun angewendet zur Wahrheit und Moralität führen ſollte, bringt jetzt, auf ſein Leiden und Empfinden bezogen, nichts als ein unbegrenztes Verlangen, als ein abſolutes Bedürfniſs hervor. Die erſten Früchte, die er in dem Geiſterreich ärndtet, ſind alſo Sorge und Furcht; beydes Wirkungen der Vernunft, nicht der Sinnlichkeit, aber einer Vernunft, die ſich in ihrem Gegenſtand vergreift, und ihren Imperativ unmittelbar auf den Stoff anwendet. Früchte dieſes Baumes ſind alle unbedingte Glückſeligkeitsſyſteme, ſie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben, oder, was ſie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit zu ihrem Gegenſtand haben. Eine grenzenloſe Dauer des Daſeyns und Wohlſeyns, bloſs um des Daſeyns und Wohlſeyns willen, iſt bloſs ein Ideal der Begierde, mithin eine Foderung, die nur von einer ins Abſolute ſtrebenden Thierheit kann aufgeworfen werden. Ohne alſo durch eine Vernunftäuſserung dieſer Art etwas für

ſeine Menſchheit zu gewinnen, verliert er dadurch blos die glückliche Beſchränktheit des Thiers, vor welchem er nun blos den unbeneidenswerthen Vorzug beſitzt, über dem Streben in die Ferne den Beſitz der Gegenwart zu verlieren, ohne doch in der ganzen grenzenloſen Ferne je etwas anders als die Gegenwart zu ſuchen.

Aber wenn ſich die Vernunft auch in ihrem Objekt nicht vergreift, und in der Frage nicht irrt, ſo wird die Sinnlichkeit noch lange Zeit die Antwort verfälſchen. Sobald der Menſch angefangen hat, ſeinen Verſtand zu brauchen und die Erſcheinungen umher nach Urſachen und Zwecken zu verknüpfen, ſo dringt die Vernunft, ihrem Begriffe gemäſs, auf eine abſolute Verknüpfung und auf einen unbedingten Grund. Um ſich eine ſolche Foderung auch nur aufwerfen zu können, muſs der Menſch über die Sinnlichkeit ſchon hinausgeſchritten ſeyn; aber eben dieſer Foderung bedient ſie ſich,

um

um den Flüchtling zurückzuholen. Hier wäre nehmlich der Punkt, wo er die Sinnenwelt ganz und gar verlaſſen, und zum reinen Ideenreich ſich aufſchwingen muſste; denn der Verſtand bleibt ewig innerhalb des Bedingten ſtehen und frägt ewig fort, ohne je auf ein Letztes zu gerathen. Da aber der Menſch, von dem hier geredet wird, einer ſolchen Abſtraktion noch nicht fähig iſt, ſo wird er, was er in ſeinem ſinnlichen Erkenntniſskreiſe nicht findet, und über denſelben hinaus in der reinen Vernunft noch nicht ſucht, unter demſelben in ſeinem Gefühlkreiſe ſuchen und dem Scheine nach finden. Die Sinnlichkeit zeigt ihm zwar nichts, was ſein eigener Grund wäre, und ſich ſelbſt das Geſetz gäbe; aber ſie zeigt ihm etwas, was von keinem Grunde weiſs, und kein Geſetz achtet. Da er alſo den fragenden Verſtand durch keinen letzten und innern Grund zur Ruhe bringen kann, ſo bringt er ihn durch den Begriff des Grundloſen wenigſtens zum Schweigen, und bleibt

innerhalb der blinden Nöthigung der Materie ſtehen, da er die erhabene Nothwendigkeit der Vernunft noch nicht zu erfaſſen vermag. Weil die Sinnlichkeit keinen andern Zweck kennt, als ihren Vortheil, und ſich durch keine andre Urſache als den blinden Zufall getrieben fühlt, ſo macht er jenen zum Beſtimmer ſeiner Handlungen, und dieſen zum Beherrſcher der Welt.

Selbſt das Heilige im Menſchen, das Moralgeſetz, kann bey ſeiner erſten Erſcheinung in der Sinnlichkeit dieſer Verfälſchung nicht entgehen. Da es bloſs verbietend und gegen das Intereſſe ſeiner ſinnlichen Selbſtliebe ſpricht, ſo muſs es ihm ſolange als etwas auswärtiges erſcheinen, als er noch nicht dahin gelangt iſt, jene Selbſtliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als ſein wahres Selbſt anzuſehen. Er empfindet alſo bloſs die Feſſeln, welche die letztere ihm anlegt, nicht die unendliche Befreyung, die ſie ihm verſchafft. Ohne die

Würde des Geſetzgebers in ſich zu ahnen, empfindet er bloſs den Zwang und das ohnmächtige Widerſtreben des Unterthans. Weil der ſinnliche Trieb dem moraliſchen in ſeiner Erfahrung vorhergeht, ſo giebt er dem Geſetz der Nothwendigkeit einen Anfang in der Zeit, einen poſitiven Urſprung, und durch den unglückſeligſten aller Irrthümer macht er das Unveränderliche und Ewige in Sich zu einem Accidens des Vergänglichen. Er überredet ſich die Begriffe von Recht und Unrecht als Statuten anzuſehen, die durch einen Willen eingeführt wurden, nicht die an ſich ſelbſt und in alle Ewigkeit gültig ſind. Wie er in Erklärung einzelner Naturphänomene über die Natur hinaus ſchreitet, und auſserhalb derſelben ſucht, was nur in ihrer innern Geſetzmäſsigkeit kann gefunden werden, eben ſo ſchreitet er in Erklärung des Sittlichen über die Vernunft hinaus, und verſcherzt ſeine Menſchheit, indem er auf dieſem Weg eine Gottheit ſucht. Kein Wunder,

wenn eine Religion, die mit Wegwerfung ſeiner Menſchheit erkauft wurde, ſich einer ſolchen Abſtammung würdig zeigt, wenn er Geſetze, die nicht von Ewigkeit her banden, auch nicht für unbedingt und in alle Ewigkeit bindend hält. Er hat es nicht mit einem heiligen, bloſs mit einem mächtigen Weſen zu thun. Der Geiſt ſeiner Gottesverehrung iſt alſo Furcht, die ihn erniedrigt, nicht Ehrfurcht, die ihn in ſeiner eigenen Schätzung erhebt.

Obgleich dieſe mannichfaltigen Abweichungen des Menſchen von dem Ideale ſeiner Beſtimmung nicht alle in der nehmlichen Epoche ſtatt haben können, indem derſelbe von der Gedankenloſigkeit zum Irrthum, von der Willenloſigkeit zur Willensverderbniſs mehrere Stuffen zu durchwandern hat, ſo gehören doch alle zum Gefolge des phyſiſchen Zuſtandes, weil in allen der Trieb des Lebens über den Formtrieb den Meiſter ſpielt. Es ſey nun, daſs die Vernunft in

dem Menſchen noch gar nicht geſprochen habe, und das Phyſiſche noch mit blinder Nothwendigkeit über ihn herrſche; oder daſs ſich die Vernunft noch nicht genug von den Sinnen gereinigt habe, und das Moraliſche dem Phyſiſchen noch diene, ſo iſt in beyden Fällen das einzige in ihm gewalthabende Princip ein materielles und der Menſch, wenigſtens ſeiner letzten Tendenz nach, ein ſinnliches Weſen; mit dem einzigen Unterſchied, daſs er in dem erſten Fall ein vernunftloſes, in dem zweyten ein vernünftiges Thier iſt. Er ſoll aber keines von beyden, er ſoll Menſch ſeyn; die Natur ſoll ihn nicht ausſchlieſsend und die Vernunft ſoll ihn nicht bedingt beherrſchen. Beyde Geſetzgebungen ſollen vollkommen unabhängig von einander beſtehen, und dennoch vollkommen einig ſeyn.

Fünf und zwanzigſter Brief.

Solange der Menſch, in ſeinem erſten phyſiſchen Zuſtande, die Sinnenwelt bloſs leidend in ſich aufnimmt, bloſs empfindet, iſt er auch noch völlig Eins mit derſelben, und eben weil er ſelbſt bloſs Welt iſt, ſo iſt für ihn noch keine Welt. Erſt, wenn er in ſeinem äſthetiſchen Stande, ſie auſser ſich ſtellt oder betrachtet, ſondert ſich ſeine Perſönlichkeit von ihr ab, und es erſcheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derſelben Eins auszumachen *).

*) Ich erinnere noch einmal, daſs dieſe beyden Perioden zwar in der Idee nothwendig von einander zu trennen ſind, in der Erfahrung aber ſich mehr oder weniger vermiſchen. Auch muſs man nicht denken, als ob es eine Zeit gegeben habe, wo der Menſch nur in dieſem phyſiſchen Stande ſich befunden, und eine Zeit, wo er ſich ganz von demſelben losgemacht hätte. Sobald der Menſch einen Gegenſtand ſieht, ſo iſt er ſchon nicht mehr in einem bloſs phyſiſchen Zuſtand, und ſolang er fortfahren wird, einen Gegenſtand zu ſehen, wird

Die Betrachtung (Reflexion) iſt das erſte liberale Verhältniſs des Menſchen zu dem Weltall, das ihn umgiebt. Wenn die Begierde ihren Gegenſtand unmittelbar ergreift, ſo rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne, und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigenthum, daſs ſie ihn vor der Leidenſchaft flüchtet. Die Nothwendigkeit der Natur, die ihn im Zuſtand der bloſsen Empfindung mit ungetheilter Gewalt beherrſchte, läſst bey der Reflexion von ihm ab, in den Sinnen erfolgt ein augenblicklicher Friede, die Zeit ſelbſt, das ewig wandelnde, ſteht ſtill, indem

er auch jenem phyſiſchen Stand nicht entlaufen, weil er ja nur ſehen kann, inſofern er empfindet. Jene drey Momente, welche ich am Anfang des 24ſten Briefs nahmhaft machte, ſind alſo zwar, im Ganzen betrachtet, drey verſchiedene Epochen für die Entwicklung der ganzen Menſchheit, und für die ganze Entwicklung eines einzelnen Menſchen, aber ſie laſſen ſich auch bey jeder einzelnen Wahrnehmung eines Objekts unterſcheiden, und ſind mit einem Wort die nothwendigen Bedingungen jeder Erkenntniſs, die wir durch die Sinne erhalten.

des Bewuſstſeyns zerſtreute Strahlen ſich ſammeln, und ein Nachbild des Unendlichen, die Form, reflektiert ſich auf dem vergänglichen Grunde. Sobald es Licht wird in dem Menſchen, iſt auch auſser ihm keine Nacht mehr; ſobald es ſtille wird in ihm, legt ſich auch der Sturm in dem Weltall, und die ſtreitenden Kräfte der Natur finden Ruhe zwiſchen bleibenden Grenzen. Daher kein Wunder, wenn die uralten Dichtungen von dieſer groſsen Begebenheit im Innern des Menſchen als von einer Revolution in der Auſsenwelt reden, und den Gedanken, der über die Zeitgeſetze ſiegt, unter dem Bilde des Zeus verſinnlichen, der das Reich des Saturnus endigt.

Aus einem Sklaven der Natur, ſolang er ſie bloſs empfindet, wird der Menſch ihr Geſetzgeber, ſobald er ſie denkt. Die ihn vordem nur als Macht beherrſchte, ſteht jetzt als Objekt vor ſeinem Blick. Was ihm Objekt iſt, hat keine Gewalt über ihn, denn um Objekt

zu ſeyn, muſs es die ſeinige erfahren. So weit er der Materie Form giebt und ſolange er ſie giebt, iſt er ihren Wirkungen unverletzlich; denn einen Geiſt kann nichts verletzen, als was ihm die Freyheit raubt, und er beweiſt ja die ſeinige, indem er das Formloſe bildet. Nur wo die Maſſe ſchwer und geſtaltlos herrſcht, und zwiſchen unſichern Grenzen die trüben Umriſſe wanken, hat die Furcht ihren Sitz; jedem Schreckniſs der Natur iſt der Menſch überlegen, ſobald er ihm Form zu geben und es in ſein Objekt zu verwandeln weiſs. So wie er anfängt, ſeine Selbſtſtändigkeit gegen die Natur als Erſcheinung zu behaupten, ſo behauptet er auch gegen die Natur als Macht ſeine Würde, und mit edler Freyheit richtet er ſich auf gegen ſeine Götter. Sie werfen die Geſpenſterlarven ab, womit ſie ſeine Kindheit geängſtigt hatten, und überraſchen ihn mit ſeinem eigenen Bild, indem ſie ſeine Vorſtellung werden. Das göttliche Monſtrum des Morgenländers, das mit der blinden Stärke des Raub-

thiers die Welt verwaltet, zieht ſich in der griechiſchen Phantaſie in den freundlichen Contour der Menſchheit zuſammen, das Reich der Titanen fällt, und die unendliche Kraft iſt durch die unendliche Form gebändigt.

Aber indem ich bloſs einen Ausgang aus der materiellen Welt und einen Uebergang in die Geiſterwelt ſuchte, hat mich der freye Lauf meiner Einbildungskraft ſchon mitten in die letztere hineingeführt. Die Schönheit, die wir ſuchen, liegt bereits hinter uns, und wir haben ſie überſprungen, indem wir von dem bloſsen Leben unmittelbar zu der reinen Geſtalt, und zu dem reinen Objekt übergiengen. Ein ſolcher Sprung iſt nicht in der menſchlichen Natur, und um gleichen Schritt mit dieſer zu halten, werden wir zu der Sinnenwelt wieder umkehren müſſen.

Die Schönheit iſt allerdings das Werk der freyen Betrachtung, und wir treten

mit ihr in die Welt der Ideen — aber was wohl zu bemerken iſt, ohne darum die ſinnliche Welt zu verlaſſen, wie bey Erkenntniſs der Wahrheit geſchieht. Dieſe iſt das reine Produkt der Abſonderung von allem, was materiell und zufällig iſt, reines Objekt, in welchem keine Schranke des Subjekts zurückbleiben darf, reine Selbſtthätigkeit ohne Beymiſchung eines Leidens. Zwar giebt es auch von der höchſten Abſtraktion einen Rückweg zur Sinnlichkeit, denn der Gedanke rührt die innre Empfindung, und die Vorſtellung logiſcher und moraliſcher Einheit geht in ein Gefühl ſinnlicher Uebereinſtimmung über. Aber wenn wir uns an Erkenntniſſen ergötzen, ſo unterſcheiden wir ſehr genau unſere Vorſtellung von unſerer Empfindung, und ſehen dieſe letztere als etwas zufälliges an, was gar wohl wegbleiben könnte, ohne daſs deswegen die Erkenntniſs aufhörte, und Wahrheit nicht Wahrheit wäre. Aber ein ganz vergebliches Unternehmen würde es ſeyn, dieſe Beziehung auf das Em-

pfindungsvermögen von der Vorſtellung der Schönheit abſondern zu wollen; daher wir nicht damit ausreichen, uns die eine als den Effekt der andern zu denken, ſondern beyde zugleich und wechſelſeitig als Effekt und als Urſache anſehen müſſen. In unſerm Vergnügen an Erkenntniſſen unterſcheiden wir ohne Mühe den Uebergang von der Thätigkeit zum Leiden, und bemerken deutlich, daſs das erſte vorüber iſt, wenn das letztere eintritt. In unſerm Wohlgefallen an der Schönheit hingegen läſst ſich keine ſolche Succeſſion zwiſchen der Thätigkeit und dem Leiden unterſcheiden, und die Reflexion zerflieſst hier ſo vollkommen mit dem Gefühle, daſs wir die Form unmittelbar zu empfinden glauben. Die Schönheit iſt alſo zwar Gegenſtand für uns, weil die Reflexion die Bedingung iſt, unter der wir eine Empfindung von ihr haben; zugleich aber iſt ſie ein Zuſtand unſers Subjekts, weil das Gefühl die Bedingung iſt, unter der wir eine Vorſtellung von ihr haben. Sie

iſt alſo zwar Form, weil wir ſie betrachten, zugleich aber iſt ſie Leben, weil wir ſie fühlen. Mit einem Wort: ſie iſt zugleich unſer Zuſtand und unſre That.

Und eben weil ſie dieſes beydes zugleich iſt, ſo dient ſie uns alſo zu einem ſiegenden Beweis, daſs das Leiden die Thätigkeit, daſs die Materie die Form, daſs die Beſchränkung die Unendlichkeit keineswegs ausſchlieſse — daſs mithin durch die nothwendige phyſiſche Abhängigkeit des Menſchen ſeine moraliſche Freyheit keineswegs aufgehoben werde. Sie beweiſt dieſes, und, ich muſs hinzuſetzen, ſie allein kann es uns beweiſen. Denn da beym Genuſs der Wahrheit oder der logiſchen Einheit, die Empfindung mit dem Gedanken nicht nothwendig eins iſt, ſondern auf denſelben zufällig folgt, ſo kann uns dieſelbe bloſs beweiſen, daſs auf eine vernünftige Natur eine ſinnliche folgen könne, und umgekehrt, nicht daſs beyde zuſammen beſtehen, nicht daſs ſie wechſelſeitig auf

einander wirken, nicht daſs ſie abſolut und nothwendig zu vereinigen ſind. Vielmehr müſste ſich gerade umgekehrt aus dieſer Ausſchlieſsung des Gefühls, ſolange gedacht wird, und des Gedankens, ſolange empfunden wird, auf eine Unvereinbarkeit beyder Naturen ſchlieſsen laſſen, wie denn auch wirklich die Analyſten keinen beſſern Beweis für die Ausführbarkeit reiner Vernunft in der Menſchheit anzuführen wiſſen, als den, daſs ſie geboten iſt. Da nun aber bey dem Genuſs der Schönheit oder der äſthetiſchen Einheit eine wirkliche Vereinigung und Auswechslung der Materie mit der Form, und des Leidens mit der Thätigkeit vor ſich geht, ſo iſt eben dadurch die Vereinbarkeit beyder Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabenſten Menſchheit bewieſen.

Wir dürfen alſo nicht mehr verlegen ſeyn, einen Uebergang von der ſinnlichen Abhängigkeit zu der moraliſchen

Freyheit zu finden, nachdem durch die Schönheit der Fall gegeben iſt, daſs die letztere mit der erſtern vollkommen zuſammen beſtehen könne, und daſs der Menſch, um ſich als Geiſt zu erweiſen, der Materie nicht zu entfliehen brauche. Iſt er aber ſchon in Gemeinſchaft mit der Sinnlichkeit frey, wie das Faktum der Schönheit lehrt, und iſt Freyheit etwas abſolutes und überſinnliches, wie ihr Begriff nothwendig mit ſich bringt, ſo kann nicht mehr die Frage ſeyn, wie er dazu gelange, ſich von den Schranken zum Abſoluten zu erheben, ſich in ſeinem Denken und Wollen der Sinnlichkeit entgegenzuſetzen, da dieſes ſchon in der Schönheit geſchehen iſt. Es kann, mit einem Wort, nicht mehr die Frage ſeyn, wie er von der Schönheit zur Wahrheit übergehe, die dem Vermögen nach ſchon in der erſten liegt, ſondern wie er von einer gemeinen Wirklichkeit zu einer äſthetiſchen, wie er von bloſsen Lebensgefühlen zu Schönheitsgefühlen den Weg ſich bahne.

Sechs und zwanzigſter Brief.

Da die äſthetiſche Stimmung des Gemüths, wie ich in den vorhergehenden Briefen entwickelt habe, der Freyheit erſt die Entſtehung giebt, ſo iſt leicht einzuſehen, daſs ſie nicht aus derſelben entſpringen und folglich keinen moraliſchen Urſprung haben könne. Ein Geſchenk der Natur muſs ſie ſeyn; die Gunſt der Zufälle allein kann die Feſſeln des phyſiſchen Standes löſen, und den Wilden zur Schönheit führen.

Der Keim der letztern wird ſich gleich wenig entwickeln, wo eine karge Natur den Menſchen jeder Erquickung beraubt, und wo eine verſchwenderiſche ihn von jeder eigenen Anſtrengung losſpricht — wo die ſtumpfe Sinnlichkeit kein Bedürfniſs fühlt, und wo die heftige Begier keine Sättigung findet. Nicht da, wo der Menſch ſich troglodytiſch in Höhlen birgt, ewig einzeln iſt,

und

und die Menſchheit nie aufser ſich findet, auch nicht da, wo er nomadiſch in groſsen Heermaſſen zieht, ewig nur Zahl iſt, und die Menſchheit nie in ſich findet — da allein, wo er in eigener Hütte ſtill mit ſich ſelbſt, und ſobald er heraustritt, mit dem ganzen Geſchlechte ſpricht, wird ſich ihre liebliche Knoſpe entfalten. Da wo ein leichter Aether die Sinne jeder leiſen Berührung eröffnet, und den üppigen Stoff eine energiſche Wärme beſeelt — wo das Reich der blinden Maſſe ſchon in der lebloſen Schöpfung geſtürzt iſt, und die ſiegende Form auch die niedrigſten Naturen veredelt — dort in den fröhlichen Verhältniſſen, und in der geſegneten Zone, wo nur die Thätigkeit zum Genuſſe und nur der Genuſs zur Thätigkeit führt, wo aus dem Leben ſelbſt die heilige Ordnung quillt, und aus dem Geſetz der Ordnung ſich nur Leben entwickelt, — wo die Einbildungskraft der Wirklichkeit ewig entflieht, und dennoch von der Einfalt der Natur nie verirret — hier al-

lein werden ſich Sinne und Geiſt, empfangende und bildende Kraft in dem glücklichen Gleichmaaſs entwickeln, welches die Seele der Schönheit, und die Bedingung der Menſchheit iſt.

Und was iſt es für ein Phänomen, durch welches ſich bey dem Wilden der Eintritt in die Menſchheit verkündigt? Soweit wir auch die Geſchichte befragen, es iſt daſſelbe bey allen Völkerſtämmen, welche der Sklaverey des thieriſchen Standes entſprungen ſind: die Freude am Schein, die Neigung zum Putz und zum Spiele.

Die höchſte Stupidität und der höchſte Verſtand haben darinn eine gewiſſe Affinität miteinander, daſs beyde nur das Reelle ſuchen, und für den bloſsen Schein gänzlich unempfindlich ſind. Nur durch die unmittelbare Gegenwart eines Objekts in den Sinnen wird jene aus ihrer Ruhe geriſſen, und nur durch Zurückführung ſeiner Begriffe auf Thatſa-

chen der Erfahrung wird der letztere zur Ruhe gebracht; mit einem Wort, die Dummheit kann sich nicht über die Wirklichkeit erheben, und der Verstand nicht unter der Wahrheit stehen bleiben. Insofern also das Bedürfniss der Realität und die Anhänglichkeit an das Wirkliche blosse Folgen des Mangels sind, ist die Gleichgültigkeit gegen Realität und das Interesse am Schein eine wahre Erweiterung der Menschheit und ein entschiedener Schritt zur Kultur. Fürs erste zeugt es von einer äussern Freyheit, denn solange die Noth gebietet, und das Bedürfniss drängt, ist die Einbildungskraft mit strengen Fesseln an das Wirkliche gebunden; erst wenn das Bedürfniss gestillt ist, entwickelt sie ihr ungebundenes Vermögen. Es zeugt aber auch von einer innern Freyheit, weil es uns eine Kraft sehen lässt, die unabhängig von einem äussern Stoffe sich durch sich selbst in Bewegung setzt, und die Energie genug besitzt, die andringende Materie von sich zu halten. Die Realität der Dinge ist ihr (der Dinge)

Werk; der Schein der Dinge iſt des Menſchen Werk, und ein Gemüth, das ſich am Scheine weidet, ergötzt ſich ſchon nicht mehr an dem, was es empfängt, ſondern an dem, was es thut.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daſs hier nur von dem äſthetiſchen Schein die Rede iſt, den man von der Wirklichkeit und Wahrheit unterſcheidet, nicht von dem logiſchen, den man mit derſelben verwechſelt — den man folglich liebt, weil er Schein iſt, und nicht, weil man ihn für etwas beſſeres hält. Nur der erſte iſt Spiel, da der letzte bloſs Betrug iſt. Den Schein der erſten Art für etwas gelten laſſen, kann der Wahrheit niemals Eintrag thun, weil man nie Gefahr läuft, ihn derſelben unterzuſchieben, was doch die einzige Art iſt, wie der Wahrheit geſchadet werden kann; ihn verachten, heiſst alle ſchöne Kunſt überhaupt verachten, deren Weſen der Schein iſt. Indeſſen begegnet es dem Verſtande zuweilen, ſeinen Eifer für Rea-

lität bis zu einer solchen Unduldsamkeit zu treiben, und über die ganze Kunst des schönen Scheins, weil sie blos Schein ist, ein wegwerfendes Urtheil zu sprechen; dies begegnet aber dem Verstande nur alsdann, wenn er sich der obengedachten Affinität erinnert. Von den nothwendigen Grenzen des schönen Scheins werde ich noch einmal insbesondere zu reden Veranlassung nehmen.

Die Natur selbst ist es, die den Menschen von der Realität zum Scheine emporhebt, indem sie ihn mit zwey Sinnen ausrüstete, die ihn blos durch den Schein zur Erkenntnis des Wirklichen führen. In dem Auge und dem Ohr ist die andringende Materie schon hinweggewälzt von den Sinnen, und das Objekt entfernt sich von uns, das wir in den thierischen Sinnen unmittelbar berühren. Was wir durch das Auge *sehen*, ist von dem verschieden, was wir *empfinden*; denn der Verstand springt über das Licht hinaus zu den Gegenständen. Der Ge-

genſtand des Takts iſt eine Gewalt, die wir erleiden; der Gegenſtand des Auges und des Ohrs iſt eine Form, die wir erzeugen. Solange der Menſch noch ein Wilder iſt, genieſst er bloſs mit den Sinnen des Gefühls, denen die Sinne des Scheins in dieſer Periode bloſs dienen. Er erhebt ſich entweder gar nicht zum Sehen oder er befriedigt ſich doch nicht mit demſelben. Sobald er anfängt, mit dem Auge zu genieſsen und das Sehen für ihn einen ſelbſtſtändigen Werth erlangt, ſo iſt er auch ſchon äſthetiſch frey und der Spieltrieb hat ſich entfaltet.

Gleich ſo wie der Spieltrieb ſich regt, der am Scheine Gefallen findet, wird ihm auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbſtſtändiges behandelt. Sobald der Menſch einmal ſo weit gekommen iſt, den Schein von der Wirklichkeit, die Form von dem Körper zu unterſcheiden, ſo iſt er auch im Stande, ſie von

ihm abzuſondern; denn das hat er ſchon gethan, indem er ſie unterſcheidet. Das Vermögen zur nachahmenden Kunſt, iſt alſo mit dem Vermögen zur Form überhaupt gegeben; der Drang zu derſelben beruht auf einer andern Anlage, von der ich hier nicht zu handeln brauche. Wie frühe oder wie ſpät ſich der äſthetiſche Kunſttrieb entwickeln ſoll, das wird bloſs von dem Grade der Liebe abhängen, mit der der Menſch fähig iſt, ſich bey dem bloſsen Schein zu verweilen.

Da alles wirkliche Daſeyn von der Natur als einer fremden Macht, aller Schein aber urſprünglich von dem Menſchen als vorſtellendem Subjekte, ſich herſchreibt, ſo bedient er ſich bloſs ſeines abſoluten Eigenthumsrechts, wenn er den Schein von dem Weſen zurück nimmt, und mit demſelben nach eignen Geſetzen ſchaltet. Mit ungebundener Freyheit kann er, was die Natur trennte, zuſammenfügen, ſobald er es nur irgend zuſammen denken kann, und trennen,

was die Natur verknüpfte, ſobald er es nur in ſeinem Verſtande abſondern kann. Nichts darf ihm hier heilig ſeyn, als ſein eigenes Geſetz, ſobald er nur die Markung in Acht nimmt, welche *ſein* Gebiet von dem Daſeyn der Dinge oder dem Naturgebiete ſcheidet.

Dieſes menſchliche Herrſcherrecht übt er aus in der *Kunſt des Scheins*, und je ſtrenger er hier das Mein und Dein von einander ſondert, je ſorgfältiger er die Geſtalt von dem Weſen trennt, und je mehr Selbſtſtändigkeit er derſelben zu geben weiſs, deſto mehr wird er nicht bloſs das Reich der Schönheit erweitern, ſondern ſelbſt die Grenzen der Wahrheit bewahren; denn er kann den Schein nicht von der Wirklichkeit reinigen, ohne zugleich die Wirklichkeit von dem Schein frey zu machen.

Aber er beſitzt dieſes ſouveraine Recht ſchlechterdings auch nur in der *Welt des Scheins*, in dem weſenlo-

ſen Reich der Einbildungskraft, und nur, ſolange er ſich im theoretiſchen gewiſſenhaft enthält, Exiſtenz davon auszuſagen, und ſolange er im praktiſchen darauf Verzicht thut, Exiſtenz dadurch zu ertheilen. Sie ſehen hieraus, daſs der Dichter auf gleiche Weiſe aus ſeinen Grenzen tritt, wenn er ſeinem Ideal Exiſtenz beylegt, und wenn er eine beſtimmte Exiſtenz damit bezweckt. Denn beydes kann er nicht anders zu Stande bringen, als indem er entweder ſein Dichterrecht überſchreitet, durch das Ideal in das Gebiet der Erfahrung greift, und durch die bloſse Möglichkeit wirkliches Daſeyn zu beſtimmen ſich anmaſst, oder indem er ſein Dichterrecht aufgiebt, die Erfahrung in das Gebiet des Ideals greifen läſst, und die Möglichkeit auf die Bedingungen der Wirklichkeit einſchränkt.

Nur ſoweit er aufrichtig iſt, (ſich von allem Anſpruch auf Realität ausdrücklich losſagt) und nur ſoweit er ſelbſtſtändig iſt, (allen Beyſtand der

Realität entbehrt) iſt der Schein äſthetiſch. Sobald er falſch iſt und Realität heuchelt, und ſobald er unrein und der Realität zu ſeiner Wirkung bedürftig iſt, iſt er nichts als ein niedriges Werkzeug zu materiellen Zwecken, und kann nichts für die Freyheit des Geiſtes beweiſen. Uebrigens iſt es gar nicht nöthig, daſs der Gegenſtand, an dem wir den ſchönen Schein finden, ohne Realität ſey, wenn nur unſer Urtheil darüber auf dieſe Realität keine Rückſicht nimmt; denn ſoweit es dieſe Rückſicht nimmt, iſt es kein äſthetiſches. Eine lebende weibliche Schönheit wird uns freylich eben ſo gut und noch ein wenig beſſer als eine eben ſo ſchöne, bloſs gemahlte, gefallen; aber inſoweit ſie uns beſſer gefällt als die letztere, gefällt ſie nicht mehr als ſelbſtſtändiger Schein, gefällt ſie nicht mehr dem reinen äſthetiſchen Gefühl, dieſem darf auch das Lebendige nur als Erſcheinung, auch das Wirkliche nur als Idee gefallen; aber freylich erfodert es noch einen ungleich höheren Grad

der ſchönen Kultur, in dem Lebendigen ſelbſt nur den reinen Schein zu empfinden, als das Leben an dem Schein zu entbehren.

Bey welchem einzelnen Menſchen oder ganzen Volk man den aufrichtigen und ſelbſtſtändigen Schein findet, da darf man auf Geiſt und Geſchmack und jede damit verwandte Trefflichkeit ſchlieſſen — da wird man das Ideal das wirkliche Leben regieren, die Ehre über den Beſitz, den Gedanken über den Genuſs, den Traum der Unſterblichkeit über die Exiſtenz triumphiren ſehen. Da wird die öffentliche Stimme das einzig furchtbare ſeyn, und ein Olivenkranz höher als ein Purpurkleid ehren. Zum falſchen und bedürftigen Schein nimmt nur die Ohnmacht und die Verkehrtheit ihre Zuflucht, und einzelne Menſchen ſowohl als ganze Völker, welche entweder „der Realität durch den Schein oder dem (äſthetiſchen) Schein durch Realität nachhelfen" — beydes iſt gerne verbunden —

beweiſen zugleich ihren moraliſchen Unwerth und ihr äſthetiſches Unvermögen.

Auf die Frage „In wie weit darf Schein in der moraliſchen Welt ſeyn?" iſt alſo die Antwort ſo kurz als bündig dieſe: in ſo weit es äſthetiſcher Schein iſt, d. h. Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derſelben vertreten zu werden braucht. Der äſthetiſche Schein kann der Wahrheit der Sitten niemals gefährlich werden, und wo man es anders findet, da wird ſich ohne Schwierigkeit zeigen laſſen, daſs der Schein nicht äſthetiſch war. Nur ein Fremdling im ſchönen Umgang z. B. wird Verſicherungen der Höflichkeit, die eine allgemeine Form iſt, als Merkmale perſönlicher Zuneigung aufnehmen, und wenn er getäuſcht wird, über Verſtellung klagen. Aber auch nur ein Stümper im ſchönen Umgang wird, um höflich zu ſeyn, die Falſchheit zu Hülfe rufen, und ſchmeicheln, um gefällig zu ſeyn. Dem erſten fehlt noch der Sinn

für den ſelbſtſtändigen Schein, daher kann er demſelben nur durch die Wahrheit Bedeutung geben; dem zweyten fehlt es an Realität, und er möchte ſie gern durch den Schein erſetzen.

Nichts iſt gewöhnlicher als von gewiſſen trivialen Critikern des Zeitalters die Klage zu vernehmen, daſs alle Solidität aus der Welt verſchwunden ſey, und das Weſen über dem Schein vernachläſſigt werde. Obgleich ich mich gar nicht berufen fühle, das Zeitalter gegen dieſen Vorwurf zu rechtfertigen, ſo geht doch ſchon aus der weiten Ausdehnung, welche dieſe ſtrengen Sittenrichter ihrer Anklage geben, ſattſam hervor, daſs ſie dem Zeitalter nicht bloſs den falſchen ſondern auch den aufrichtigen Schein verargen; und ſogar die Ausnahmen, welche ſie noch etwa zu Gunſten der Schönheit machen, gehen mehr auf den bedürftigen als auf den ſelbſtſtändigen Schein. Sie greifen nicht bloſs die betrügeriſche Schminke an, welche die

Wahrheit verbirgt, welche die Wirklichkeit zu vertreten ſich anmaſst; ſie ereifern ſich auch gegen den wohlthätigen Schein, der die Leerheit ausfüllt, und die Armſeligkeit zudeckt, auch gegen den idealiſchen, der eine gemeine Wirklichkeit veredelt. Die Falſchheit der Sitten beleidigt mit Recht ihr ſtrenges Wahrheitsgefühl; nur ſchade, daſs ſie zu dieſer Falſchheit auch ſchon die Höflichkeit rechnen. Es miſsfällt ihnen, daſs äuſserer Flitterglanz ſo oft das wahre Verdienſt verdunkelt, aber es verdrüſst ſie nicht weniger, daſs man auch Schein vom Verdienſte fodert, und dem innern Gehalte die gefällige Form nicht erläſst. Sie vermiſſen das Herzliche, Kernhafte und Gediegene der vorigen Zeiten, aber ſie möchten auch das Eckigte und Derbe der erſten Sitten, das Schwerfällige der alten Formen, und den ehemaligen gothiſchen Ueberfluſs wieder eingeführt ſehen. Sie beweiſen durch Urtheile dieſer Art dem Stoff an ſich ſelbſt eine Achtung, die der Menſchheit nicht

würdig iſt, welche vielmehr das Materielle nur inſoferne ſchätzen ſoll, als es Geſtalt zu empfangen und das Reich der Ideen zu verbreiten im Stande iſt. Auf ſolche Stimmen braucht alſo der Geſchmack des Jahrhunderts nicht ſehr zu hören, wenn er nur ſonſt vor einer beſſern Inſtanz beſteht. Nicht daſs wir einen Werth auf den äſthetiſchen Schein legen (wir thun dieſs noch lange nicht genug) ſondern daſs wir es noch nicht bis zu dem reinen Schein gebracht haben, daſs wir das Daſeyn noch nicht genug von der Erſcheinung geſchieden, und dadurch beyder Grenzen auf ewig geſichert haben, dieſs iſt es, was uns ein rigoriſtiſcher Richter der Schönheit zum Vorwurf machen kann. Dieſen Vorwurf werden wir ſolang verdienen, als wir das Schöne der lebendigen Natur nicht genieſsen können, ohne es zu begehren, das Schöne der nachahmenden Kunſt nicht bewundern können, ohne nach einem Zwecke zu fragen — als wir der Einbildungskraft noch keine

eigene abſolute Geſetzgebung zugeſtehn, und durch die Achtung, die wir ihren Werken erzeigen, ſie auf ihre Würde hinweiſen.

Sieben und zwanzigſter Brief.

Fürchten Sie nichts für Realität und Wahrheit, wenn der hohe Begriff, den ich in dem vorhergehenden Briefe von dem äſthetiſchen Schein aufſtellte, allgemein werden ſollte. Er wird nicht allgemein werden, ſo lange der Menſch noch ungebildet genug iſt, um einen Miſsbrauch davon machen zu können; und würde er allgemein, ſo könnte dieſs nur durch eine Kultur bewirkt werden, die zugleich jeden Miſsbrauch unmöglich machte. Dem ſelbſtſtändigen Schein nachzuſtreben erfodert mehr Abſtraktionsvermögen, mehr Freyheit des Herzens, mehr Energie des Willens, als der Menſch nöthig hat, um ſich auf die Realität einzuſchränken, und er muſs dieſe ſchon hinter ſich haben, wenn er bey jenem anlangen will. Wie übel würde er ſich alſo rathen, wenn er den Weg zum Ideale einſchlagen wollte, um ſich den Weg zur Wirklichkeit zu erſparen! Von dem

Schein, ſo wie er hier genommen wird, möchten wir alſo für die Wirklichkeit nicht viel zu beſorgen haben; deſto mehr dürfte aber von der Wirklichkeit für den Schein zu befürchten ſeyn. An das Materielle gefeſſelt, läſst der Menſch dieſen lange Zeit bloſs ſeinen Zwecken dienen, ehe er ihm in der Kunſt des Ideals eine eigene Perſönlichkeit zugeſteht. Zu dem letztern bedarf es einer totalen Revolution in ſeiner ganzen Empfindungsweiſe, ohne welche er auch nicht einmal auf dem Wege zum Ideal ſich befinden würde. Wo wir alſo Spuren einer unintereſſierten freyen Schätzung des reinen Scheins entdecken, da können wir auf eine ſolche Umwälzung ſeiner Natur und den eigentlichen Anfang der Menſchheit in ihm ſchlieſsen. Spuren dieſer Art finden ſich aber wirklich ſchon in den erſten rohen Verſuchen, die er zur Verſchönerung ſeines Daſeyns macht, ſelbſt auf die Gefahr macht, daſs er es dem ſinnlichen Gehalt nach dadurch verſchlechtern ſollte. Sobald er überhaupt

nur anfängt, dem Stoff die Geſtalt vorzuziehen, und an den Schein, (den er aber dafür erkennen mufs) Realität zu wagen, ſo iſt ſein thieriſcher Kreis aufgethan, und er befindet ſich auf einer Bahn, die nicht endet.

Mit dem allein nicht zufrieden, was der Natur genügt und was das Bedürfnifs fodert, verlangt er Ueberflufs; anfangs zwar blofs einen Ueberflufs des Stoffes, um der Begier ihre Schranken zu verbergen, um den Genufs über das gegenwärtige Bedürfnifs hinaus zu verſichern; bald aber einen Ueberflufs an dem Stoffe, eine äſthetiſche Zugabe, um auch dem Formtrieb genug zu thun, um den Genufs über jedes Bedürfnifs hinaus zu erweitern. Indem er blofs für einen künftigen Gebrauch Vorräthe ſammelt und in der Einbildung dieſelbe vorausgenieſst, ſo überſchreitet er zwar den jetzigen Augenblick, aber ohne die Zeit überhaupt zu überſchreiten; er genieſst mehr, aber er genieſst nicht anders.

Indem er aber zugleich die Geſtalt in ſeinen Genuſs zieht und auf die Formen der Gegenſtände merkt, die ſeine Begierden befriedigen, hat er ſeinen Genuſs nicht blofs dem Umfang und dem Grad nach erhöht, ſondern auch der Art nach veredelt.

Zwar hat die Natur auch ſchon dem Vernunftloſen über die Nothdurft gegeben, und in das dunkle thieriſche Leben einen Schimmer von Freyheit geſtreut. Wenn den Löwen kein Hunger nagt, und kein Raubthier zum Kampf herausfodert, ſo erſchafft ſich die müſsige Stärke ſelbſt einen Gegenſtand; mit muthvollem Gebrüll erfüllt er die hallende Wüſte, und in zweckloſem Aufwand genieſst ſich die üppige Kraft. Mit frohem Leben ſchwärmt das Inſekt in dem Sonnenſtrahl; auch iſt es ſicherlich nicht der Schrey der Begierde, den wir in dem melodiſchen Schlag des Singvogels hören. Unläugbar iſt in dieſen Bewegungen Freyheit, aber nicht Freyheit von dem Be-

dürfnifs überhaupt, blofs von einem bestimmten, von einem äufsern Bedürfnifs. Das Thier arbeitet, wenn ein Mangel die Triebfeder seiner Thätigkeit ist, und es spielt, wenn der Reichthum der Kraft diese Triebfeder ist, wenn das überflüssige Leben sich selbst zur Thätigkeit stachelt. Selbst in der unbeseelten Natur zeigt sich ein solcher Luxus der Kräfte und eine Laxität der Bestimmung, die man in jenem materiellen Sinn gar wohl Spiel nennen könnte. Der Baum treibt unzählige Keime, die unentwickelt verderben, und streckt weit mehr Wurzeln, Zweige und Blätter nach Nahrung aus, als zu Erhaltung seines Individuums und seiner Gattung verwendet werden. Was er von seiner verschwenderischen Fülle ungebraucht und ungenossen dem Elementarreich zurückgiebt, das darf das Lebendige in fröhlicher Bewegung verschwelgen. So giebt uns die Natur schon in ihrem materiellen Reich ein Vorspiel des Unbegrenzten, und hebt hier schon zum Theil die Fesseln auf, deren sie

ſich im Reich der Form ganz und gar entledigt. Von dem Zwang des Bedürfniſſes oder dem phyſiſchen Ernſte nimmt ſie durch den Zwang des Ueberfluſſes oder das phyſiſche Spiel den Uebergang zum äſthetiſchen Spiele und ehe ſie ſich in der hohen Freyheit des Schönen über die Feſſel jedes Zweckes erhebt, nähert ſie ſich dieſer Unabhängigkeit wenigſtens von ferne ſchon in der freyen Bewegung, die ſich ſelbſt Zweck und Mittel iſt.

Wie die körperlichen Werkzeuge, ſo hat in dem Menſchen auch die Einbildungskraft ihre freye Bewegung und ihr materielles Spiel, in welchem ſie, ohne alle Beziehung auf Geſtalt, blos ihrer Eigenmacht und Feſſelloſigkeit ſich freut. Inſofern ſich noch gar nichts von Form in dieſe Phantaſieſpiele miſcht, und eine ungezwungene Folge von Bildern den ganzen Reiz derſelben ausmacht, gehören ſie, obgleich ſie dem Menſchen allein zukommen können, blos zu ſeinem

animalischen Leben und beweisen blos seine Befreyung von jedem äufsern sinnlichen Zwang, ohne noch auf eine selbstständige bildende Kraft in ihm schliefsen zu lassen *). Von diesem Spiel der

*) Die mehresten Spiele, welche im gemeinen Leben im Gange sind, beruhen entweder ganz und gar auf diesem Gefühle der freyen Ideenfolge, oder entlehnen doch ihren gröfsten Reiz von demselben. So wenig es aber auch an sich selbst für eine höhere Natur beweist, und so gerne sich gerade die schlaffesten Seelen diesem freyen Bilderstrome zu überlassen pflegen, so ist doch eben diese Unabhängigkeit der Phantasie von äufsern Eindrücken wenigstens die negative Bedingung ihres schöpferischen Vermögens. Nur indem sie sich von der Wirklichkeit losreifst, erhebt sich die bildende Kraft zum Ideale, und ehe die Imagination in ihrer produktiven Qualität nach eignen Gesetzen handeln kann, mufs sie sich schon bey ihrem reproduktiven Verfahren von fremden Gesetzen frey gemacht haben. Freylich ist von der blofsen Gesetzlosigkeit zu einer selbstständigen innern Gesetzgebung noch ein sehr grofser Schritt zu thun, und eine ganz neue Kraft, das Vermögen der Ideen, mufs hier ins Spiel gemischt werden — aber diese Kraft kann sich nunmehr auch mit mehrerer Leichtigkeit entwickeln, da die Sinne ihr nicht entgegen wirken, und das Unbestimmte wenigstens negativ an das Unendliche grenzt.

freyen Ideenfolge, welches noch ganz materieller Art iſt, und aus bloſsen Naturgeſetzen ſich erklärt, macht endlich die Einbildungskraft in dem Verſuch einer freyen Form den Sprung zum äſthetiſchen Spiele. Einen Sprung muſs man es nennen, weil ſich eine ganz neue Kraft hier in Handlung ſetzt; denn hier zum erſtenmal miſcht ſich der geſetzgebende Geiſt in die Handlungen eines blinden Inſtinktes, unterwirft das willkührliche Verfahren der Einbildungskraft ſeiner unveränderlichen ewigen Einheit, legt ſeine Selbſtſtändigkeit in das Wandelbare und ſeine Unendlichkeit in das Sinnliche. Aber ſolange die rohe Natur noch zu mächtig iſt, die kein anderes Geſetz kennt, als raſtlos von Veränderung zu Veränderung fortzueilen, wird ſie durch ihre unſtete Willkühr jener Nothwendigkeit, durch ihre Unruhe jener Stätigkeit, durch ihre Bedürftigkeit jener Selbſtſtändigkeit, durch ihre Ungenügſamkeit jener erhabenen Einfalt entgegen ſtreben. Der äſthetiſche Spieltrieb wird

alſo in ſeinen erſten Verſuchen noch kaum zu erkennen ſeyn, da der ſinnliche mit ſeiner eigenſinnigen Laune und ſeiner wilden Begierde unaufhörlich dazwiſchen tritt. Daher ſehen wir den rohen Geſchmack das Neue und Ueberraſchende, das Bunte, Abentheuerliche und Bizarre, das Heftige und Wilde zuerſt ergreifen, und vor nichts ſo ſehr als vor der Einfalt und Ruhe fliehen. Er bildet groteske Geſtalten, liebt raſche Uebergänge, üppige Formen, grelle Kontraſte, ſchreyende Lichter, einen pathetiſchen Geſang. Schön heiſst ihm in dieſer Epoche blofs, was ihn aufregt, was ihm Stoff giebt — aber aufregt zu einem ſelbſtthätigen Widerſtand, aber Stoff giebt für ein mögliches Bilden, denn ſonſt würde es ſelbſt ihm nicht das Schöne ſeyn. Mit der Form ſeiner Urtheile iſt alſo eine merkwürdige Veränderung vorgegangen; er ſucht dieſe Gegenſtände nicht, weil ſie ihm etwas zu erleiden, ſondern weil ſie ihm zu handeln geben; ſie gefallen ihm nicht, weil ſie einem

Bedürfniſs begegnen, ſondern weil ſie einem Geſetze Genüge leiſten, welches, obgleich noch leiſe, in ſeinem Buſen ſpricht.

Bald iſt er nicht mehr damit zufrieden, daſs ihm die Dinge gefallen; er will ſelbſt gefallen, anfangs zwar nur durch das, was *ſein* iſt, endlich durch das, was *er* iſt. Was er beſitzt, was er hervorbringt, darf nicht mehr bloſs die Spuren der Dienſtbarkeit, die ängſtliche Form ſeines Zwecks an ſich tragen; neben dem Dienſt, zu dem es da iſt, muſs es zugleich den geiſtreichen Verſtand, der es dachte, die liebende Hand, die es ausführte, den heitern und freyen Geiſt, der es wählte und aufſtellte, wiederſcheinen. Jetzt ſucht ſich der alte Germanier glänzendere Thierfelle, prächtigere Geweyhe, zierlichere Trinkhörner aus, und der Kaledonier wählt die netteſten Muſcheln für ſeine Feſte. Selbſt die Waffen dürfen jetzt nicht mehr bloſs Gegenſtände des Schreckens, ſondern auch des

Wohlgefallens ſeyn, und das kunſtreiche Wehrgehänge will nicht weniger bemerkt ſeyn, als des Schwerdtes tödtende Schneide. Nicht zufrieden, einen äſthetiſchen Ueberfluſs in das Nothwendige zu bringen, reifst ſich der freyere Spieltrieb endlich ganz von den Felſen der Nothdurft los, und das Schöne wird für ſich allein ein Objekt ſeines Strebens. Er ſchmückt ſich. Die freye Luſt wird in die Zahl ſeiner Bedürfniſſe aufgenommen, und das Unnöthige iſt bald der beſte Theil ſeiner Freuden.

So wie ſich ihm von aufsen her, in ſeiner Wohnung, ſeinem Hausgeräthe, ſeiner Bekleidung allmählig die Form nähert, ſo fängt ſie endlich an, von ihm ſelbſt Beſitz zu nehmen, und anfangs blofs den äufsern, zuletzt auch den innern Menſchen zu verwandeln. Der geſetzloſe Sprung der Freude wird zum Tanz, die ungeſtalte Geſte zu einer anmuthigen harmoniſchen Gebärdenſprache, die verworrenen Laute der Empfindung

entfalten ſich, fangen an dem Takt zu gehorchen und ſich zum Geſange zu biegen. Wenn das trojaniſche Heer mit gellendem Geſchrey gleich einem Zug von Kranichen ins Schlachtfeld heranſtürmt, ſo nähert ſich das griechiſche demſelben ſtill und mit edlem Schritt. Dort ſehen wir bloſs den Uebermuth blinder Kräfte, hier den Sieg der Form, und die ſimple Majeſtät des Geſetzes.

Eine ſchönere Nothwendigkeit kettet jetzt die Geſchlechter zuſammen, und der Herzen Antheil hilft das Bündniſs bewahren, das die Begierde nur launiſch und wandelbar knüpft. Aus ihren düſtern Feſſeln entlaſſen, ergreift das ruhigere Auge die Geſtalt, die Seele ſchaut in die Seele, und aus einem eigennützigen Tauſche der Luſt wird ein groſsmüthiger Wechſel der Neigung. Die Begierde erweitert und erhebt ſich zur Liebe, ſo wie die Menſchheit in ihrem Gegenſtand aufgeht, und der niedrige Vortheil über den Sinn wird verſchmäht, um über

den Willen einen edleren Sieg zu erkämpfen. Das Bedürfniſs zu gefallen unterwirft den Mächtigen des Geſchmackes zartem Gericht; die Luſt kann er rauben, aber die Liebe muſs eine Gabe ſeyn. Um dieſen höhern Preiſs kann er nur durch Form, nicht durch Materie ringen. Er muſs aufhören, das Gefühl als Kraft zu berühren, und als Erſcheinung dem Verſtand gegenüber ſtehn; er muſs Freyheit laſſen, weil er der Freyheit gefallen will. So wie die Schönheit den Streit der Naturen in ſeinem einfachſten und reinſten Exempel, in dem ewigen Gegenſatz der Geſchlechter löſt, ſo löſt ſie ihn — oder zielt wenigſtens dahin, ihn auch in dem verwickelten Ganzen der Geſellſchaft zu löſen, und nach dem Muſter des freyen Bundes, den ſie dort zwiſchen der männlichen Kraft und der weiblichen Milde knüpft, alles Sanfte und Heftige in der moraliſchen Welt zu verſöhnen. Jetzt wird die Schwäche heilig, und die nicht gebändigte Stärke entehrt; das Unrecht der Natur wird

durch die Groſsmuth ritterlicher Sitten verbeſſert. Den keine Gewalt erſchrecken darf, entwaffnet die holde Röthe der Schaam, und Thränen erſticken eine Rache, die kein Blut löſchen konnte. Selbſt der Haſs merkt auf der Ehre zarte Stimme, das Schwerdt des Ueberwinders verſchont den entwaffneten Feind, und ein gaſtlicher Heerd raucht dem Fremdling an der gefürchteten Küſte, wo ihn ſonſt nur der Mord empfieng.

Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Geſetze baut der äſthetiſche Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menſchen die Feſſeln aller Verhältniſſe abnimmt, und ihn von allem, was Zwang heiſst, ſowohl im phyſiſchen als im moraliſchen entbindet.

Wenn in dem dynamiſchen Staat der Rechte der Menſch dem Men-

ſchen als Kraft begegnet und ſein Wirken beſchränkt — wenn er ſich ihm in dem ethiſchen Staat der Pflichten mit der Majeſtät des Geſetzes entgegenſtellt, und ſein Wollen feſſelt, ſo darf er ihm im Kreiſe des ſchönen Umgangs, in dem äſthetiſchen Staat, nur als Geſtalt erſcheinen, nur als Objekt des freyen Spiels gegenüber ſtehen. Freyheit zu geben durch Freyheit iſt das Grundgeſetz dieſes Reichs.

Der dynamiſche Staat kann die Geſellſchaft bloſs möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezähmt; der ethiſche Staat kann ſie bloſs (moraliſch) nothwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der äſthetiſche Staat allein kann ſie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Wenn ſchon das Bedürfniſs den Menſchen in die Geſellſchaft nöthigt, und die Vernunft geſellige Grundſätze in ihm pflanzt, ſo kann die Schön-

heit allein ihm einen geſelligen Charakter ertheilen. Der Geſchmack allein bringt Harmonie in die Geſellſchaft, weil er Harmonie in dem Individuum ſtiftet. Alle andre Formen der Vorſtellung trennen den Menſchen, weil ſie ſich ausſchlieſsend entweder auf den ſinnlichen oder auf den geiſtigen Theil ſeines Weſens gründen; nur die ſchöne Vorſtellung macht ein Ganzes aus ihm, weil ſeine beyden Naturen dazu zuſammen ſtimmen muſſen. Alle andere Formen der Mittheilung trennen die Geſellſchaft, weil ſie ſich ausſchlieſsend entweder auf die Privatempfänglichkeit, oder auf die Privatfertigkeit der einzelnen Glieder, alſo auf das Unterſcheidende zwiſchen Menſchen und Menſchen beziehen; nur die ſchöne Mittheilung vereinigt die Geſellſchaft, weil ſie ſich auf das Gemeinſame aller bezieht. Die Freuden der Sinne genieſsen wir blofs als Individuen, ohne dafs die Gattung, die in uns wohnt, daran Antheil nähme; wir können alſo unſre ſinnlichen Freuden nicht zu allgemei-

meinen erweitern, weil wir unſer Individuum nicht allgemein machen können. Die Freuden der Erkenntniſs genieſsen wir bloſs als Gattung, und indem wir jede Spur des Individuums ſorgfältig aus unſerm Urtheil entfernen; wir können alſo unſre Vernunftfreuden nicht allgemein machen, weil wir die Spuren des Individuums aus dem Urtheile anderer nicht ſo wie aus dem unſrigen ausſchlieſſen können. Das Schöne allein genieſsen wir als Individuum und als Gattung zugleich, d. h. als Repräſentanten der Gattung. Das ſinnliche Gute kann nur Einen Glücklichen machen, da es ſich auf Zueignung gründet, welche immer eine Ausſchlieſsung mit ſich führt; es kann dieſen Einen auch nur einſeitig glücklich machen, weil die Perſönlichkeit nicht daran Theil nimmt. Das abſolut Gute kann nur unter Bedingungen glücklich machen, die allgemein nicht vorauszuſetzen ſind; denn die Wahrheit iſt nur der Preis der Verläugnung, und an den reinen Willen glaubt nur ein

reines Herz. Die Schönheit allein beglückt alle Welt, und jedes Weſen vergiſst ſeiner Schranken, ſo lang es ihren Zauber erfährt.

Kein Vorzug, keine Alleinherrſchaft wird geduldet, ſo weit der Geſchmack regiert, und das Reich des ſchönen Scheins ſich verbreitet. Dieſes Reich erſtreckt ſich aufwärts, bis wo die Vernunft mit unbedingter Nothwendigkeit herrſcht, und alle Materie aufhört; es erſtreckt ſich niederwärts, bis wo der Naturtrieb mit blinder Nöthigung waltet, und die Form noch nicht anfängt; ja ſelbſt auf dieſen äuſserſten Grenzen, wo die geſetzgebende Macht ihm genommen iſt, läſst ſich der Geſchmack doch die vollziehende nicht entreiſsen. Die ungeſellige Begierde muſs ihrer Selbſtſucht entſagen, und das Angenehme, welches ſonſt nur die Sinne lockt, das Netz der Anmuth auch über die Geiſter auswerfen. Der Nothwendigkeit ſtrenge Stimme, die Pflicht, muſs ihre vorwerfende

Formel verändern, die nur der Widerſtand rechtfertigt, und die willige Natur durch ein edleres Zutrauen ehren. Aus den Myſterien der Wiſſenſchaft führt der Geſchmack die Erkenntniſs unter den offenen Himmel des Gemeinſinns heraus, und verwandelt das Eigenthum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menſchlichen Geſellſchaft. In ſeinem Gebiete muſs auch der mächtigſte Genius ſich ſeiner Hoheit begeben, und zu dem Kinderſinn vertraulich herniederſteigen. Die Kraft muſs ſich binden laſſen durch die Huldgöttinnen, und der trotzige Löwe dem Zaum eines Amors gehorchen. Dafür breitet er über das phyſiſche Bedürfniſs, das in ſeiner nackten Geſtalt die Würde freyer Geiſter beleidigt, ſeinen mildernden Schleyer aus, und verbirgt uns die entehrende Verwandtſchaft mit dem Stoff in einem lieblichen Blendwerk von Freyheit. Beflügelt durch ihn entſchwingt ſich auch die kriechende Lohnkunſt dem Staube, und die Feſſeln der Leibeigenſchaft fallen, von ſeinem Stabe

berührt, von dem Lebloſen wie von dem Lebendigen ab. In dem äſthetiſchen Staate iſt alles — auch das dienende Werkzeug ein freyer Bürger, der mit dem edelſten gleiche Rechte hat, und der Verſtand, der die duldende Maſſe unter ſeine Zwecke gewaltthätig beugt, muſs ſie hier um ihre Beyſtimmung fragen. Hier alſo in dem Reiche des äſthetiſchen Scheins wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer ſo gern auch dem Weſen nach realiſiert ſehen möchte; und wenn es wahr iſt, daſs der ſchöne Ton in der Nähe des Thrones am früheſten und am vollkommenſten reift, ſo müſste man auch hier die gütige Schickung erkennen, die den Menſchen oft nur deswegen in der Wirklichkeit einzuſchränken ſcheint, um ihn in eine idealiſche Welt zu treiben.

Exiſtiert aber auch ein ſolcher Staat des ſchönen Scheins, und wo iſt er zu finden? Dem Bedürfniſs nach exiſtiert er in jeder feingeſtimmten Seele, der That

nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik in einigen wenigen auserleſenen Zirkeln finden, wo nicht die geiſtloſe Nachahmung fremder Sitten, ſondern eigne ſchöne Natur das Betragen lenkt, wo der Menſch durch die verwickeltſten Verhältniſſe mit kühner Einfalt und ruhiger Unſchuld geht, und weder nöthig hat, fremde Freyheit zu kränken, um die ſeinige zu behaupten, noch ſeine Würde wegzuwerfen, um Anmuth zu zeigen.

III.

Über das Pathetiſche.

Darſtellung des Leidens — als bloſsen Leidens — iſt niemals Zweck der Kunſt, aber als Mittel zu ihrem Zweck iſt ſie derſelben äuſserſt wichtig. Der letzte Zweck der Kunſt iſt die Darſtellung des Ueberſinnlichen und die tragiſche Kunſt insbeſondere bewerkſtelligt dieſes dadurch, daſs ſie uns die moraliſche Independenz von Naturgeſetzen im Zuſtand des Affekts verſinnlicht. Nur der Widerſtand, den es gegen die Gewalt der Gefühle äuſsert, macht das freye Princip in uns

kenntlich; der Widerſtand aber kann nur nach der Stärke des Angriffs geſchätzt werden. Soll ſich alſo die Intelligenz im Menſchen als eine, von der Natur unabhängige, Kraft offenbaren, ſo muſs die Natur ihre ganze Macht erſt vor unſern Augen bewieſen haben. Das Sinnenweſen muſs tief und heftig leiden; Pathos muſs da ſeyn, damit das Vernunftweſen ſeine Unabhängigkeit kund thun und ſich handelnd darſtellen könne.

Man kann niemals wiſſen, ob die Faſſung des Gemüths eine Wirkung ſeiner moraliſchen Kraft iſt, wenn man nicht überzeugt worden iſt, daſs ſie keine Wirkung der Unempfindlichkeit iſt. Es iſt keine Kunſt, über Gefühle Meiſter zu werden, die nur die Oberfläche der Seele leicht und flüchtig beſtreichen, aber in einem Sturm, der die ganze ſinnliche Natur aufregt, ſeine Gemüthsfreyheit zu behalten, dazu gehört ein Vermögen des Widerſtandes, das über

alle Naturmacht unendlich erhaben iſt. Man gelangt alſo zur Darſtellung der moraliſchen Freyheit nur durch die lebendigſte Darſtellung der leidenden Natur, und der tragiſche Held muſs ſich erſt als empfindendes Weſen bey uns legitimirt haben, ehe wir ihm als Vernunftweſen huldigen, und an ſeine Seelenſtärke glauben.

Pathos iſt alſo die erſte und unnachlaſsliche Foderung an den tragiſchen Künſtler, und es iſt ihm erlaubt, die Darſtellung des Leidens ſo weit zu treiben, als es, ohne Nachtheil für ſeinen letzten Zweck, ohne Unterdrückung der moraliſchen Freyheit, geſchehen kann. Er muſs gleichſam ſeinem Helden oder ſeinem Leſer die ganze volle Ladung des Leidens geben, weil es ſonſt immer problematiſch bleibt, ob ſein Widerſtand gegen daſſelbe eine Gemüthshandlung, etwas poſitives, und nicht vielmehr bloſs etwas negatives und ein Mangel iſt.

Dieſs letztere iſt der Fall bey dem Trauerſpiel der ehemaligen Franzoſen, wo wir höchſt ſelten oder nie die leidende Natur zu Geſicht bekommen, ſondern meiſtens nur den kalten, deklamatoriſchen Poeten oder auch den auf Stelzen gehenden Komödianten ſehen. Der froſtige Ton der Deklamation erſtickt alle wahre Natur, und den franzöſiſchen Tragikern macht es ihre angebetete Dezenz vollends ganz unmöglich, die Menſchheit in ihrer Wahrheit zu zeichnen. Die Dezenz verfälſcht überall, auch wenn ſie an ihrer rechten Stelle iſt, den Ausdruck der Natur, und doch fodert dieſen die Kunſt unnachlaſslich. Kaum können wir es einem franzöſiſchen Trauerſpielhelden glauben, daſs er leidet, denn er läſst ſich über ſeinen Gemüthszuſtand heraus wie der ruhigſte Menſch, und die unaufhörliche Rückſicht auf den Eindruck, den er auf andere macht, erlaubt ihm nie, der Natur in ſich ihre Freyheit zu laſſen. Die Könige, Prinzeſſinnen und Helden eines

Corneille und Voltaire vergeſſen ihren Rang auch im heftigſten Leiden nie, und ziehen weit eher ihre Menſchheit als ihre Würde aus. Sie gleichen den Königen und Kaiſern in den alten Bilderbüchern, die ſich mit ſamt der Krone zu Bette legen.

Wie ganz anders ſind die Griechen und diejenigen unter den Neuern, die in ihrem Geiſte gedichtet haben. Nie ſchämt ſich der Grieche der Natur, er läſst der Sinnlichkeit ihre vollen Rechte, und iſt dennoch ſicher, daſs er nie von ihr unterjocht werden wird. Sein tiefer und richtiger Verſtand läſst ihn das Zufällige, das der ſchlechte Geſchmack zum Hauptwerke macht, von dem Nothwendigen unterſcheiden; alles aber, was nicht Menſchheit iſt, iſt zufällig an dem Menſchen. Der griechiſche Künſtler, der einen Laokoon, eine Niobe, einen Philoktet darzuſtellen hat, weiſs von keiner Prinzeſſin, keinem König und keinem Königſohn; er hält ſich nur an

den Menſchen. Deſswegen wirft der weiſe Bildhauer die Bekleidung weg, und zeigt uns bloſs nackende Figuren; ob er gleich ſehr gut weiſs, daſs dieſs im wirklichen Leben nicht der Fall war. Kleider ſind ihm etwas zufälliges, dem das nothwendige niemals nachgeſetzt werden darf, und die Geſetze des Anſtands oder des Bedürfniſſes ſind nicht die Geſetze der Kunſt. Der Bildhauer ſoll und will uns den Menſchen zeigen, und Gewänder verbergen denſelben; alſo verwirft er ſie mit Recht.

Eben ſo wie der griechiſche Bildhauer die unnütze und hinderliche Laſt der Gewänder hinwegwirft, um der menſchlichen Natur mehr Platz zu machen, ſo entbindet der griechiſche Dichter ſeine Menſchen von dem eben ſo unnützen und eben ſo hinderlichen Zwang der Konvenienz und von allen froſtigen Anſtandsgeſetzen, die an dem Menſchen nur künſteln und die Natur an ihm verbergen. Die leidende Natur

ſpricht wahr, aufrichtig und tiefeindringend zu unſerm Herzen in der homeriſchen Dichtung und in den Tragikern: alle Leidenſchaften haben ein freyes Spiel, und die Regel des Schicklichen hält kein Gefühl zurück. Die Helden ſind für alle Leiden der Menſchheit ſo gut empfindlich als andere, und eben das macht ſie zu Helden, daſs ſie das Leiden ſtark und innig fühlen, und doch nicht davon überwältigt werden. Sie lieben das Leben ſo feurig wie wir andern, aber dieſe Empfindung beherrſcht ſie nicht ſo ſehr, daſs ſie es nicht hingeben können, wenn die Pflichten der Ehre oder der Menſchlichkeit es fodern. Philoktet erfüllt die griechiſche Bühne mit ſeinen Klagen, ſelbſt der wüthende Herkules unterdrückt ſeinen Schmerz nicht. Die zum Opfer beſtimmte Iphigenia geſteht mit rührender Offenheit, daſs ſie von dem Licht der Sonne mit Schmerzen ſcheide. Nirgends ſucht der Grieche in der Abſtumpfung und Gleichgültigkeit gegen das Leiden ſeinen Ruhm, ſondern

in Ertragung deſſelben bey allem Gefühl für daſſelbe. Selbſt die Götter der Griechen müſſen der Natur einen Tribut entrichten, ſobald ſie der Dichter der Menſchheit näher bringen will. Der verwundete Mars ſchreyt für Schmerz ſo laut auf, wie zehntauſend Mann, und die von einer Lanze geritzte Venus ſteigt weinend zum Olymp, und verſchwört alle Gefechte.

Dieſe zarte Empfindlichkeit für das Leiden, dieſe warme, aufrichtige, wahr und offen da liegende Natur, welche uns in den griechiſchen Kunſtwerken ſo tief und lebendig rührt, iſt ein Muſter der Nachahmung für alle Künſtler, und ein Geſetz, das der Griechiſche Genius der Kunſt vorgeſchrieben hat. Die erſte Foderung an den Menſchen macht immer und ewig die Natur, welche niemals darf abgewieſen werden; denn der Menſch iſt — ehe er etwas anders iſt — ein empfindendes Weſen. Die zweyte Foderung an ihn macht die Vernunft; denn

er iſt ein vernünftig empfindendes Weſen, eine moraliſche Perſon, und für dieſe iſt es Pflicht, die Natur nicht über ſich herrſchen zu laſſen, ſondern ſie zu beherrſchen. Erſt alsdann, wenn erſtlich der NATUR ihr Recht iſt angethan worden, und wenn zweytens die VERNUNFT das ihrige behauptet hat, iſt es dem ANSTAND erlaubt, die dritte Foderung an den Menſchen zu machen, und ihm, im Ausdruck, ſowohl ſeiner Empfindungen als ſeiner Geſinnungen, Rückſicht gegen die Geſellſchaft aufzulegen, und ſich — als ein civiliſirtes Weſen zu zeigen.

Das erſte Geſetz der tragiſchen Kunſt war Darſtellung der leidenden Natur. Das zweyte iſt Darſtellung des moraliſchen Widerſtandes gegen das Leiden.

Der Affekt, als Affekt, iſt etwas gleichgültiges, und die Darſtellung deſſelben würde, für ſich allein betrachtet, ohne allen äſthetiſchen Werth ſeyn; denn,

um es noch einmal zu wiederholen, nichts was bloſs die ſinnliche Natur angeht, iſt der Darſtellung würdig. Daher ſind nicht nur alle bloſs erſchlaffende (ſchmelzende) Affekte, ſondern überhaupt auch alle höchſten Grade, von was für Affekten es auch ſey, unter der Würde tragiſcher Kunſt.

Die ſchmelzenden Affekte, die bloſs zärtlichen Rührungen, gehören zum Gebiet des Angenehmen, mit dem die ſchöne Kunſt nichts zu thun hat. Sie ergötzen bloſs den Sinn durch Auflöſung oder Erſchlaffung, und beziehen ſich bloſs auf den äuſsern, nicht auf den innern Zuſtand des Menſchen. Viele unſrer Romane und Trauerſpiele, beſonders der ſogenannten Dramen (Mitteldinge zwiſchen Luſtſpiel und Trauerſpiel) und der beliebten Familiengemählde gehören in dieſe Klaſſe. Sie bewirken bloſs Ausleerungen des Thränenſacks und eine wollüſtige Erleichterung der Gefäſse; aber der Geiſt geht leer aus, und die edlere

Kraft im Menſchen wird ganz und gar nicht dadurch geſtärkt. Eben ſo, ſagt Kant, fühlt ſich mancher durch eine Predigt erbaut, wobey doch gar nichts in ihm aufgebaut worden iſt. Auch die Muſik der Neuern ſcheint es vorzüglich nur auf die Sinnlichkeit anzulegen, und ſchmeichelt dadurch dem herrſchenden Geſchmack, der nur angenehm gekitzelt nicht ergriffen, nicht kräftig gerührt, nicht erhoben ſeyn will. Alles ſchmelzende wird daher vorgezogen, und wenn noch ſo groſser Lerm in einem Concertſaal iſt, ſo wird plötzlich alles Ohr, wenn eine ſchmelzende Paſſage vorgetragen wird. Ein bis ins thieriſche gehender Ausdruck der Sinnlichkeit erſcheint dann gewöhnlich auf allen Geſichtern, die trunkenen Augen ſchwimmen, der offene Mund iſt ganz Begierde, ein wollüſtiges Zittern ergreift den ganzen Körper, der Athem iſt ſchnell und ſchwach, kurz alle Symptome der Berauſchung ſtellen ſich ein: zum deutlichen Beweiſe, daſs die Sinne ſchwelgen, der Geiſt aber oder das

Prin-

cip der Freyheit im Menſchen der Gewalt des ſinnlichen Eindrucks zum Raube wird. Alle dieſe Rührungen ſage ich, ſind durch einen edeln und männlichen Geſchmack von der Kunſt ausgeſchloſſen, weil ſie bloſs allein dem Sinne gefallen, mit dem die Kunſt nichts zu verkehren hat.

Auf der andern Seite ſind aber auch alle diejenigen Grade des Affekts ausgeſchloſſen, die den Sinn bloſs quälen, ohne zugleich den Geiſt dafür zu entſchädigen. Sie unterdrücken die Gemüthsfreyheit durch Schmerz nicht weniger als jene durch Wolluſt und können deſswegen bloſs Verabſcheuung und keine Rührung bewirken, die der Kunſt würdig wäre. Die Kunſt muſs den Geiſt ergötzen und der Freyheit gefallen. Der, welcher einem Schmerz zum Raube wird, iſt bloſs ein gequältes Thier, kein leidender Menſch mehr; denn von dem Menſchen wird ſchlechterdings ein moraliſcher Widerſtand gegen das Leiden gefo-

dert, durch den allein ſich das Princip der Freyheit in ihm, die Intelligenz, kenntlich machen kann.

Aus dieſem Grunde verſtehen ſich diejenigen Künſtler und Dichter ſehr ſchlecht auf ihre Kunſt, welche das Pathos, durch die bloſse *ſinnliche* Kraft des Affekts und die höchſtlebendigſte Schilderung des Leidens, zu erreichen glauben. Sie vergeſſen, daſs das Leiden ſelbſt nie der *letzte Zweck* der Darſtellung und nie die *unmittelbare* Quelle des Vergnügens ſeyn kann, das wir am Tragiſchen empfinden. Das Pathetiſche iſt nur äſthetiſch, in ſo fern es erhaben iſt. Wirkungen aber, welche bloſs auf eine ſinnliche Quelle ſchlieſsen laſſen, und bloſs in der Affektion des Gefühlvermögens gegründet ſind, ſind niemals erhaben, wieviel Kraft ſie auch verrathen mögen: denn alles Erhabene ſtammt *nur* aus der Vernunft.

Eine Darſtellung der bloſsen Paſſion (ſowohl der wollüſtigen als der peinli-

chen) ohne Darſtellung der überſinnlichen Widerſtehungskraft heiſst gemein, das Gegentheil heiſst edel. Gemein und edel ſind Begriffe, die überall, wo ſie gebraucht werden, eine Beziehung auf den Antheil oder Nichtantheil der überſinnlichen Natur des Menſchen an einer Handlung oder an einem Werke bezeichnen. Nichts iſt edel als was aus der Vernunft quillt; alles was die Sinnlichkeit für ſich hervorbringt, iſt gemein. Wir ſagen von einem Menſchen, er handle gemein, wenn er bloſs den Eingebungen ſeines ſinnlichen Triebes folgt, er handle anſtändig, wenn er ſeinem Trieb nur mit Rückſicht an Geſetze folgt, er handle edel, wenn er bloſs der Vernunft, ohne Rückſicht auf ſeine Triebe folgt. Wir nennen eine Geſichtsbildung gemein, wenn ſie die Intelligenz im Menſchen durch gar nichts kenntlich macht, wir nennen ſie ſprechend, wenn der Geiſt die Züge beſtimmte, und edel, wenn ein reiner Geiſt die Züge beſtimmte. Wir nennen ein Werk der

Architektur gemein, wenn es uns keine andre als phyſiſche Zwecke zeigt, wir nennen es edel, wenn es, unabhängig von allen phyſiſchen Zwecken, zugleich Darſtellung von Ideen iſt.

Ein guter Geſchmack alſo, ſage ich, geſtattet keine, wenn gleich noch ſo kraftvolle Darſtellung des Affekts, die bloſs phyſiſches Leiden und phyſiſchen Widerſtand ausdrückt, ohne zugleich die höhere Menſchheit, die Gegenwart eines überſinnlichen Vermögens, ſichtbar zu machen — und zwar aus dem ſchon entwickelten Grunde, weil nie das Leiden an ſich, nur der Widerſtand gegen das Leiden pathetiſch und der Darſtellung würdig iſt. Daher ſind alle abſolut höchſten Grade des Affekts dem Künſtler ſowohl als dem Dichter unterſagt; denn alle unterdrücken die innerlich widerſtehende Kraft, oder ſetzen vielmehr die Unterdrückung derſelben ſchon voraus, weil kein Affekt ſeinen abſolut höchſten Grad erreichen kann, ſolange die Intel-

ligenz im Menſchen noch einigen Widerſtand leiſtet.

Jetzt entſteht die Frage: wodurch macht ſich dieſe überſinnliche Widerſtehungskraft in einem Affekte kenntlich? Durch nichts anders, als durch Beherrſchung oder, allgemeiner, durch Bekämpfung des Affekts. Ich ſage des Affekts, denn auch die Sinnlichkeit kann kämpfen, aber das iſt kein Kampf mit dem Affekt, ſondern mit der Urſache, die ihn hervorbringt — kein moraliſcher ſondern ein phyſiſcher Widerſtand, den auch der Wurm äuſsert, wenn man ihn tritt, und der Stier, wenn man ihn verwundet, ohne deſswegen Pathos zu erregen. Daſs der leidende Menſch ſeinen Gefühlen einen Ausdruck zu geben, daſs er ſeinen Feind zu entfernen, daſs er das leidende Glied in Sicherheit zu bringen ſucht, hat er mit jedem Thiere gemein, und ſchon der Inſtinkt übernimmt dieſes, ohne erſt bey ſeinem Willen anzufragen. Das iſt alſo noch kein Aktus

ſeiner Humanität, das macht ihn als Intelligenz noch nicht kenntlich. Die Sinnlichkeit wird zwar jederzeit ihren Feind, aber niemals ſich ſelbſt bekämpfen.

Der Kampf mit dem Affekt hingegen iſt ein Kampf mit der Sinnlichkeit, und ſetzt alſo etwas voraus, was von der Sinnlichkeit unterſchieden iſt. Gegen das Objekt, das ihn leiden macht, kann ſich der Menſch mit Hülfe ſeines Verſtandes und ſeiner Muskelkräfte wehren; gegen das Leiden ſelbſt hat er keine andre Waffen als Ideen der Vernunft.

Dieſe müſſen alſo in der Darſtellung vorkommen, oder durch ſie erweckt werden, wo Pathos ſtatt finden ſoll. Nun ſind aber Ideen im eigentlichen Sinn und poſitiv nicht darzuſtellen, weil ihnen nichts in der Anſchauung entſprechen kann. Aber negativ und indirekt ſind ſie allerdings darzuſtellen, wenn in der Anſchauung etwas gegeben wird, wozu wir die Bedingungen in der Natur

vergebens aufſuchen. Jede Erſcheinung, deren letzter Grund aus der Sinnenwelt nicht kann abgeleitet werden, iſt eine indirekte Darſtellung des Ueberſinnlichen.

Wie gelangt nun die Kunſt dazu, etwas vorzuſtellen, was über der Natur iſt, ohne ſich übernatürlicher Mittel zu bedienen? Was für eine Erſcheinung muſs das ſeyn, die durch natürliche Kräfte vollbracht wird (denn ſonſt wäre ſie keine Erſcheinung) und dennoch ohne Widerſpruch aus phyſiſchen Urſachen nicht kann hergeleitet werden? Dieſs iſt die Aufgabe; und wie löſt ſie nun der Künſtler?

Wir müſſen uns erinnern, daſs die Erſcheinungen, welche im Zuſtand des Affekts an einem Menſchen können wahrgenommen werden von zweyerley Gattung ſind. Entweder es ſind ſolche, die ihm bloſs als Thier angehören und als ſolche bloſs dem Naturgeſetz folgen, ohne daſs ſein Wille ſie beherrſchen oder

überhaupt die ſelbſtſtändige Kraft in ihm unmittelbaren Einfluſs darauf haben könnte. Der Inſtinkt erzeugt ſie unmittelbar und blind gehorchen ſie ſeinen Geſetzen. Dahin gehören z. B. die Werkzeuge des Blutumlaufs, des Athemholens, und die ganze Oberfläche der Haut. Aber auch diejenigen Werkzeuge, die dem Willen unterworfen ſind, warten nicht immer die Entſcheidung des Willens ab; ſondern der Inſtinkt ſetzt ſie oft unmittelbar in Bewegung, da beſonders, wo dem phyſiſchen Zuſtand Schmerz oder Gefahr droht. So ſteht zwar unſer Arm unter der Herrſchaft des Willens, aber wenn wir unwiſſend etwas heiſses angreifen, ſo iſt das Zurückziehen der Hand gewiſs keine Willenshandlung, ſondern der Inſtinkt allein vollbringt ſie. Ja noch mehr. Die Sprache iſt gewiſs etwas, was unter der Herrſchaft des Willens ſteht, und doch kann auch der Inſtinkt ſogar über dieſes Werkzeug und Werk des Verſtandes nach ſeinem Gutdünken diſponiren, ohne erſt bey dem Willen

anzufragen, ſobald ein groſser Schmerz oder nur ein ſtarker Affekt uns überraſcht. Man laſſe den gefaſsteſten Stoiker auf einmal etwas höchſt wunderbares oder unerwartet ſchreckliches erblicken; man laſſe ihn dabey ſtehen, wenn jemand ausglitſcht und in einen Abgrund fallen will, ſo wird ein lauter Ausruf und zwar kein bloſs unartikulirter Ton, ſondern ein ganz beſtimmtes Wort, ihm unwillkührlich entwiſchen, und die Natur in ihm wird früher als der Wille gehandelt haben. Dieſs dient alſo zum Beweis, daſs es Erſcheinungen an dem Menſchen giebt, die nicht ſeiner Perſon als Intelligenz ſondern bloſs ſeinem Inſtinkt als einer Naturkraft können zugeſchrieben werden.

Nun giebt es aber auch zweytens Erſcheinungen an ihm, die unter dem Einfluſs und unter der Herrſchaft des Willens ſtehen, oder die man wenigſtens als ſolche betrachten kann, die der Wille hätte verhindern können; wel-

che alſo die Perſon und nicht der Inſtinkt zu verantworten hat. Dem Inſtinkt kommt es zu, das Intereſſe der Sinnlichkeit mit blindem Eifer zu beſorgen, aber der Perſon kommt es zu, den Inſtinkt durch Rückſicht auf Geſetze zu beſchränken. Der Inſtinkt achtet an ſich ſelbſt auf kein Geſetz, aber die Perſon hat dafür zu ſorgen, daſs den Vorſchriften der Vernunft durch keine Handlung des Inſtinkts Eintrag geſchehe. Soviel iſt alſo gewiſs, daſs der Inſtinkt allein nicht alle Erſcheinungen am Menſchen im Affekt unbedingter weiſe zu beſtimmen hat, ſondern daſs ihm durch den Willen des Menſchen eine Grenze geſetzt werden kann. Beſtimmt der Inſtinkt allein alle Erſcheinungen am Menſchen, ſo iſt nichts mehr vorhanden, was an die Perſon erinnern könnte, und es iſt bloſs ein Naturweſen, alſo ein Thier, was wir vor uns haben; denn Thier heiſst jedes Naturweſen unter der Herrſchaft des Inſtinkts. Soll alſo die Perſon dargeſtellt werden, ſo müſſen einige Er-

ſcheinungen am Menſchen vorkommen, die entweder gegen den Inſtinkt oder doch nicht durch den Inſtinkt beſtimmt worden ſind. Schon daſs ſie nicht durch den Inſtinkt beſtimmt wurden, iſt hinreichend, uns auf eine höhere Quelle zu leiten, ſobald wir nur einſehen, daſs der Inſtinkt ſie ſchlechterdings hätte anders beſtimmen müſſen, wenn ſeine Gewalt nicht wäre gebrochen worden.

Jetzt ſind wir im Stande, die Art und Weiſe anzugeben, wie die überſinnliche ſelbſtſtändige Kraft im Menſchen, ſein moraliſches Selbſt, im Affekt zur Darſtellung gebracht werden kann. — Dadurch nehmlich, daſs alle bloſs der Natur gehorchende Theile, über welche der Wille entweder gar niemals oder wenigſtens unter gewiſſen Umſtänden nicht diſponiren kann, die Gegenwart des Leidens verrathen — diejenigen Theile aber, welche der blinden Gewalt des Inſtinkts entzogen ſind, und dem Naturgeſetz nicht nothwendig gehorchen, keine oder

nur eine geringe Spur dieſes Leidens zeigen, alſo in einem gewiſſen Grad frey erſcheinen. An dieſer Disharmonie nun zwiſchen denjenigen Zügen, die der animaliſchen Natur nach dem Geſetz der Nothwendigkeit eingeprägt werden, und zwiſchen denen die der ſelbſtthätige Geiſt beſtimmt, erkennt man die Gegenwart eines überſinnlichen Princips im Menſchen, welches den Wirkungen der Natur eine Gränze ſetzen kann, und ſich alſo eben dadurch als von derſelben unterſchieden kenntlich macht. Der bloſs thieriſche Theil des Menſchen folgt dem Naturgeſetz, und darf daher von der Gewalt des Affekts unterdrückt erſcheinen. An dieſem Theil alſo offenbart ſich die ganze Stärke des Leidens, und dient gleichſam zum Maafs, nach welchem der Widerſtand geſchätzt werden kann; denn man kann die Stärke des Widerſtandes, oder die moraliſche Macht in dem Menſchen, nur nach der Stärke des Angriffs beurtheilen. Je entſcheidender und gewaltſamer nun der Affekt in dem Ge-

biet der Thierheit ſich äuſsert, ohne doch im Gebiet der Menſchheit dieſelbe Macht behaupten zu können; deſto mehr wird dieſe letztere kenntlich, deſto glorreicher offenbart ſich die moraliſche Selbſtſtändigkeit des Menſchen, deſto pathetiſcher iſt die Darſtellung und deſto erhabener das Pathos *).

*) Unter dem Gebiet der Thierheit begreife ich das ganze Syſtem derjenigen Erſcheinungen am Menſchen, die unter der blinden Gewalt des Naturtriebes ſtehen und ohne Vorausſetzung einer Freyheit des Willens vollkommen erklärbar ſind; unter dem Gebiet der Menſchheit aber diejenigen, welche ihre Geſetze von der Freyheit empfangen. Mangelt nun bey einer Darſtellung der Affekt im Gebiet der Thierheit, ſo läſst uns dieſelbe kalt; herrſcht er hingegen im Gebiet der Menſchheit, ſo ekelt ſie uns an und empört. Im Gebiet der Thierheit muſs der Affekt jederzeit unaufgelöſt bleiben, ſonſt fehlt das Pathetiſche; erſt im Gebiet der Menſchheit darf ſich die Auflöſung finden. Eine leidende Perſon, klagend und weinend vorgeſtellt, wird daher nur ſchwach rühren, denn Klagen und Thränen löſen den Schmerz ſchon im Gebiet der Thierheit auf. Weit ſtärker ergreift uns der verbiſſene ſtumme Schmerz, wo wir bey der Natur keine Hülfe finden, ſondern zu etwas, das über alle

In den Bildſäulen der Alten findet man dieſen äſthetiſchen Grundſatz anſchaulich gemacht, aber es iſt ſchwer, den Eindruck, den der ſinnlich lebendige Anblick macht, unter Begriffe zu bringen, und durch Worte anzugeben. Die Gruppe des Laokoon und ſeiner Kinder iſt ohngefähr ein Maaſs für das, was die bildende Kunſt der Alten im Pathetiſchen zu leiſten vermochte. „Laokoon, ſagt uns Winkelmann in ſeiner Geſchichte der Kunſt (Seite 699 der Wiener Quartausgabe), iſt eine Natur im höchſten Schmerze, nach dem Bilde eines Mannes gemacht, der die bewuſste Stärke des Geiſtes gegen denſelben zu ſammeln ſucht; und indem ſein Leiden die Muſkeln auffchwellet, und die Nerven anziehet, tritt der mit Stärke bewaffnete Geiſt in der aufgetriebenen Stirne hervor, und die Bruſt erhebt ſich durch den be-

Natur hinausliegt, unſre Zuflucht nehmen müſſen; und eben in dieſer Hinweiſung auf das Ueberſinnliche liegt das Pathos und die tragiſche Kraft.

klemmten Odem, und durch Zurückhaltung des Ausdrucks der Empfindung, um den Schmerz in ſich zu faſſen und zu verſchlieſsen. Das bange Seufzen, welches er in ſich und den Odem an ſich ziehet, erſchöpft den Unterleib, und macht die Seiten hohl, welches uns gleichſam von der Bewegung ſeiner Eingeweide urtheilen läſst. Sein eigenes Leiden aber ſcheint ihn weniger zu beängſtigen, als die Pein ſeiner Kinder, die ihr Angeſicht zum Vater wenden und um Hülfe ſchreyen; denn das väterliche Herz offenbart ſich in den wehmüthigen Augen, und das Mitleiden ſcheint in einem trüben Duft auf denſelben zu ſchwimmen. Sein Geſicht iſt klagend aber nicht ſchreyend, ſeine Augen ſind nach der höhern Hülfe gewandt. Der Mund iſt voll von Wehmuth und die geſenkte Unterlippe ſchwer von derſelben: in der überwärts gezogenen Oberlippe aber iſt dieſelbe mit Schmerz vermiſchet, welcher mit einer Regung von Unmuth, wie über ein unverdientes unwürdiges Leiden, in die Naſe

hinauftritt, dieſelbe ſchwellen macht, und ſich in den erweiterten und aufwärts gezogenen Nüſsen offenbaret. Unter der Stirn iſt der Streit zwiſchen Schmerz und Widerſtand, wie in einem Punkte vereinigt, mit groſser Wahrheit gebildet; denn indem der Schmerz die Augenbraunen in die Höhe treibt, ſo drücket das Sträuben gegen denſelben das obere Augenfleiſch niederwärts und gegen das obere Augenlied zu, ſo daſs daſſelbe durch das übergetretene Fleiſch beynahe ganz bedeckt wird. Die Natur, welche der Künſtler nicht verſchönern konnte, hat er ausgewickelter, angeſtrengter und mächtiger zu zeigen geſucht; da, wohin der gröſste Schmerz gelegt iſt, zeigt ſich auch die gröſste Schönheit. Die linke Seite, in welche die Schlange mit dem wüthenden Biſſe ihr Gift ausgieſset, iſt diejenige, welche durch die nächſte Empfindung zum Herzen am heftigſten zu leiden ſcheint. Seine Beine wollen ſich erheben um ſeinem Uebel zu entrinnen; kein Theil iſt in Ruhe, ja die Meiſelſtriche

ſtriche ſelbſt helfen zur Bedeutung einer erſtarrten Haut".

Wie wahr und fein iſt in dieſer Beſchreibung der Kampf der Intelligenz mit dem Leiden der ſinnlichen Natur entwickelt, und wie treffend die Erſcheinungen angegeben, in denen ſich Thierheit und Menſchheit, Naturzwang und Vernunftfreyheit offenbaren! Virgil ſchilderte bekanntlich denſelben Auftritt in ſeiner Aeneis, aber es lag nicht in dem Plan des epiſchen Dichters, ſich bey dem Gemüthszuſtand des Laokoon, wie der Bildhauer thun mufste, zu verweilen. Bey dem Virgil iſt die ganze Erzählung blofs Nebenwerk, und die Abſicht, wozu ſie ihm dienen ſoll, wird hinlänglich durch die blofse Darſtellung des Phyſiſchen erreicht, ohne dafs er nöthig gehabt hätte, uns in die Seele des Leidenden tiefe Blicke thun zu laſſen; da er uns nicht ſowohl zum Mitleid bewegen als mit Schrecken durchdringen will. Die Pflicht des Dichters war alſo in dieſer Hinſicht blofs ne-

gativ, nehmlich die Darſtellung der leidenden Natur nicht ſoweit zu treiben, daſs aller Ausdruck der Menſchheit oder des moraliſchen Widerſtandes dabey verloren gieng, weil ſonſt Unwille und Abſcheu unausbleiblich erfolgen müſsten. Er hielt ſich daher lieber an Darſtellung der Urſache des Leidens, und fand für gut, ſich umſtändlicher über die Furchtbarkeit der beiden Schlangen und über die Wuth, mit der ſie ihr Schlachtopfer anfallen, als über die Empfindungen deſſelben zu verbreiten. An dieſen eilt er nur ſchnell vorüber, weil ihm daran liegen muſste, die Vorſtellung eines göttlichen Strafgerichts und den Eindruck des Schreckens ungeſchwächt zu erhalten. Hätte er uns hingegen von Laokoons Perſon ſoviel wiſſen laſſen, als der Bildhauer, ſo würde nicht mehr die ſtrafende Gottheit, ſondern der leidende Menſch der Held in der Handlung geweſen ſeyn, und die Epiſode ihre Zweckmäſsigkeit für das Ganze verloren haben.

Man kennt die Virgiliſche Erzählung

ſchon aus Leſſings vortrefflichem Kommentar. Aber die Abſicht, wozu Leſſing ſie gebrauchte, war bloſs, die Gränzen der poetiſchen und mahleriſchen Darſtellung an dieſem Beyſpiel anſchaulich zu machen, nicht den Begriff des Pathetiſchen daraus zu entwickeln. Zu dem letztern Zweck ſcheint ſie mir aber nicht weniger brauchbar, und man erlaube mir, ſie in dieſer Hinſicht noch einmal zu durchlaufen.

Ecce autem gemini Tenedo tranquilla per alta
(horresco referens) immensis orbibus angues
incumbunt pelago, pariterque ad littora tendunt.
Pectora quorum inter fluctus arrecta, jubaeque
sanguineae exsuperant undas, pars caetera pontum
pone legit, sinuatque immensa volumine terga.
Fit sonitus spumante salo, jamque arva tenebant,
ardenteis oculos suffecti sanguine et igni,
sibila lambebant linguis vibrantibus ora.

Die erſte von den drey oben angeführten Bedingungen des Erhabenen der

Macht iſt hier gegeben; eine mächtige Naturkraft nehmlich, die zur Zerſtörung bewaffnet iſt, und jedes Widerſtandes ſpottet. Daſs aber dieſes Mächtige zugleich furchtbar, und das Furchtbare erhaben werde, beruht auf zwey verſchiedenen Operationen des Gemüths, d. i. auf zwey Vorſtellungen die wir ſelbſtthätig in uns erzeugen. Indem wir erſtlich dieſe unwiderſtehliche Naturmacht mit dem ſchwachen Widerſtehungsvermögen des phyſiſchen Menſchen zuſammenhalten, erkennen wir ſie als furchtbar, und indem wir ſie zweytens auf unſern Willen beziehen und uns die abſolute Unabhängigkeit deſſelben von jedem Natureinfluſs ins Bewuſstſeyn rufen, wird ſie uns zu einem erhabenen Objekt. Dieſe beiden Beziehungen aber ſtellen wir an; der Dichter gab uns weiter nichts als einen mit ſtarker Macht bewaffneten und nach Aeuſserung derſelben ſtrebenden Gegenſtand. Wenn wir davor zittern, ſo geſchieht es bloſs, weil wir uns ſelbſt oder ein uns ähnliches Ge-

ſchöpf im Kampf mit demſelben denken. Wenn wir uns bey dieſem Zittern erhaben fühlen, ſo iſt es, weil wir uns bewuſst werden, daſs wir, auch ſelbſt als ein Opfer dieſer Macht, für unſer freyes Selbſt, für die Avtonomie unſerer Willensbeſtimmungen nichts zu fürchten haben würden. Kurz, die Darſtellung iſt bis hieher bloſs kontemplativerhaben.

Diffugimus visu exsangues, illi agmine certo

Laocoonta petunt.

Jetzt wird das Mächtige zugleich als furchtbar gegeben, und das Kontemplativerhabene geht ins Pathetiſche über. Wir ſehen es wirklich mit der Ohnmacht des Menſchen in Kampf treten. Laokoon oder wir, das wirkt bloſs dem Grad nach verſchieden. Der ſympathetiſche Trieb ſchreckt den Erhaltungstrieb auf, die Ungeheuer ſchieſsen los auf — uns, und alles Entrinnen iſt vergebens.

Jetzt hängt es nicht mehr von uns ab, ob wir dieſe Macht mit der unſrigen meſſen und auf unſre Exiſtenz beziehen wollen. Dieſs geſchieht ohne unſer Zuthun in dem Objekte ſelbſt. Unſre Furcht hat alſo nicht, wie im vorhergehenden Moment, einen blofs ſubjektiven Grund in unſerm Gemüthe, ſondern einen objektiven Grund in dem Gegenſtand. Denn erkennen wir gleich das Ganze für eine blofse Fiction der Einbildungskraft, ſo unterſcheiden wir doch auch in dieſer Fiction eine Vorſtellung, die uns von aufsen mitgetheilt wird, von einer andern, die wir ſelbſtthätig in uns hervorbringen.

Das Gemüth verliert alſo einen Theil ſeiner Freyheit, weil es von aufsen empfängt, was es vorher durch ſeine Selbſtthätigkeit erzeugte. Die Vorſtellung der Gefahr erhält einen Anſchein objektiver Realität und es wird Ernſt mit dem Affekte.

Wären wir nun nichts als Sinnenweſen, die keinem andern als dem Er-

haltungstriebe folgen, ſo würden wir hier ſtille ſtehen, und im Zuſtand des bloſsen Leidens verharren. Aber etwas iſt in uns, was an den Affektionen der ſinnlichen Natur keinen Theil nimmt, und deſſen Thätigkeit ſich nach keinen phyſiſchen Bedingungen richtet. Je nachdem nun dieſes ſelbſtthätige Princip (die moraliſche Anlage) in einem Gemüth ſich entwickelt hat, wird der leidenden Natur mehr oder weniger Raum gelaſſen ſeyn, und mehr oder weniger Selbſtthätigkeit im Affekt übrig bleiben.

In moraliſchen Gemüthern geht das Furchtbare (der Einbildungskraft) ſchnell und leicht ins Erhabene über. So wie die Imagination ihre Freyheit verliert, ſo macht die Vernunft die ihrige geltend; und das Gemüth erweitert ſich nur deſto mehr nach innen, indem es nach aufsen Gränzen findet. Herausgeſchlagen aus allen Verſchanzungen, die dem Sinnenweſen einen phyſiſchen Schutz verſchaffen können, werfen wir

uns in die unbezwingliche Burg unſrer moraliſchen Freyheit, und gewinnen eben dadurch eine abſolute und unendliche Sicherheit, indem wir eine bloſs komparative und prekäre Schutzwehre im Feld der Erſcheinung verloren geben. Aber eben darum, weil es zu dieſem phyſiſchen Bedrängniſs gekommen ſeyn muſs, ehe wir bey unſrer moraliſchen Natur Hülfe ſuchen, ſo können wir dieſes hohe Freyheitsgefühl nicht anders als mit Leiden erkaufen. Die gemeine Seele bleibt bloſs bey dieſem Leiden ſtehen, und fühlt im Erhabenen des Pathos nie mehr als das Furchtbare; ein ſelbſtſtändiges Gemüth hingegen nimmt gerade von dieſem Leiden den Uebergang zum Gefühl ſeiner herrlichſten Kraftwirkung und weiſs aus jedem Furchtbaren ein Erhabenes zu erzeugen.

Laocoonta petunt, ac primum parva duorum
corpora gnatorum serpens amplexus uterque
implicat, ac miseros morsu depascitur artus,

Es thut eine groſse Wirkung, daſs der moraliſche Menſch (der Vater) eher als der phyſiſche angefallen wird. Alle Affekte ſind äſthetiſcher aus der zweyten Hand und keine Sympathie iſt ſtärker als die wir mit der Sympathie empfinden.

Post ipsum, auxilio subeuntem ac tela ferentem corripiunt.

Jetzt war der Augenblick da, den Helden als moraliſche Perſon bey uns in Achtung zu ſetzen, und der Dichter ergriff dieſen Augenblick. Wir kennen aus ſeiner Beſchreibung die ganze Macht und Wuth der feindlichen Ungeheuer, und wiſſen, wie vergeblich aller Widerſtand iſt. Wäre nun Laokoon bloſs ein gemeiner Menſch, ſo würde er ſeines Vortheils wahrnehmen, und wie die übrigen Trojaner in einer ſchnellen Flucht ſeine Rettung ſuchen. Aber er hat ein Herz in ſeinem Buſen, und die Gefahr ſeiner Kinder hält ihn zu ſeinem eigenen Verderben zurück. Schon dieſer ein-

zige Zug macht ihn unſers ganzen Mitleidens würdig. In was für einem Moment auch die Schlangen ihn ergriffen haben möchten, es würde uns immer bewegt und erſchüttert haben. Daſs es aber gerade in dem Momente geſchieht, wo er als Vater uns achtungswürdig wird, daſs kein Untergang gleichſam als unmittelbare Folge der erfüllten Vaterpflicht, der zärtlichen Bekümmerniſs für ſeine Kinder vorgeſtellt wird — dieſs entflammt unſre Theilnahme aufs höchſte. Er iſt es jetzt gleichſam ſelbſt, der ſich aus freyer Wahl dem Verderben hingiebt, und ſein Tod wird eine Willenshandlung.

Bey allem Pathos muſs alſo der Sinn durch Leiden, der Geiſt durch Freyheit intereſſiert ſeyn. Fehlt es einer pathetiſcher Darſtellung an einem Ausdruck der leidenden Natur, ſo iſt ſie ohne äſthetiſche Kraft, und unſer Herz bleibt kalt. Fehlt es ihr an einem Ausdruck der ethiſchen Anlage, ſo kann ſie bey aller ſinnlichen Kraft nie pathetiſch

ſeyn, und wird unausbleiblich unſre Empfindung empören. Aus aller Freyheit des Gemüths muſs immer der leidende Menſch, aus allem Leiden der Menſchheit muſs immer der ſelbſtſtändige oder der Selbſtſtändigkeit fähige Geiſt durchſcheinen.

Auf zweyerley Weiſe aber kann ſich die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes im Zuſtand des Leidens offenbaren. Entweder negativ: wenn der ethiſche Menſch von dem phyſiſchen das Geſetz nicht empfängt, und dem Zuſtand keine Kauſalität für die Geſinnung geſtattet wird; oder poſitiv: wenn der ethiſche Menſch dem phyſiſchen das Geſetz giebt, und die Geſinnung für den Zuſtand Kauſalität erhält. Aus dem erſten entſpringt das Erhabene der Faſſung, aus dem zweyten das Erhabene der Handlung.

Ein Erhabenes der Faſſung iſt jeder vom Schickſal unabhängige Charakter. „Ein tapfrer Geiſt, im Kampf mit der

„Widerwärtigkeit, ſagt Seneka, iſt ein „anziehendes Schauſpiel ſelbſt für die „Götter". Einen ſolchen Anblick gibt uns der römiſche Senat nach dem Unglück bey Kannä. Selbſt Miltons Lucifer, wenn er ſich in der Hölle, ſeinem künftigen Wohnort, zum erſtenmal umſieht, durchdringt uns, dieſer Seelenſtärke wegen, mit einem Gefühl von Bewunderung. „Schrecken, ich grüſse „euch, ruft er aus, und dich unterirr„diſche Welt und dich tiefſte Hölle. „Nimm auf deinen neuen Gaſt. Er „kommt zu dir mit einem Gemüthe, das „weder Zeit noch Ort umgeſtalten ſoll. „In ſeinem Gemüthe wohnt er. Das „wird ihm in der Hölle ſelbſt einen „Himmel erſchaffen. Hier endlich ſind „wir frey u. ſ. f." Die Antwort des Medea im Trauerſpiel gehört in die nämliche Klaſſe.

Das Erhabene der Faſſung läſst ſich anſchauen, denn es beruht auf der Coexiſtenz; das Erhabene der Handlung

hingegen läſst ſich bloſs denken, denn es beruht auf der Succeſſion, und der Verſtand iſt nöthig, um das Leiden von einem freyen Entſchluſs abzuleiten. Daher iſt nur das erſte für den bildenden Künſtler, weil dieſer nur das Coexiſtente glücklich darſtellen kann, der Dichter aber kann ſich über beides verbreiten. Selbſt, wenn der bildende Künſtler eine erhabene Handlung darzuſtellen hat, muſs er ſie in eine erhabene Faſſung verwandeln.

Zum Erhabenen der Handlung wird erfodert, daſs das Leiden eines Menſchen auf ſeine moraliſche Beſchaffenheit nicht nur keinen Einfluſs habe, ſondern vielmehr umgekehrt das Werk ſeines moraliſchen Charakters ſey. Dieſs kann auf zweyerley Weiſe ſeyn. Entweder mittelbar und nach dem Geſetz der Freyheit, wenn er aus Achtung für irgend eine Pflicht das Leiden erwählt. Die Vorſtellung der Pflicht beſtimmt ihn in dieſem Falle als Motiv, und ſein Leiden

iſt eine Willenshandlung. Oder unmittelbar und nach dem Geſetz der Nothwendigkeit, wenn er eine übertretene Pflicht moraliſch büſst. Die Vorſtellung der Pflicht beſtimmt ihn in dieſem Falle als Macht, und ſein Leiden iſt blofs eine Wirkung. Ein Beyſpiel des erſten gibt uns Regulus, wenn er um Wort zu halten, ſich der Rachbegier der Karthaginienſer ausliefert; zu einem Beyſpiel des zweyten würde er uns dienen, wenn er ſein Wort gebrochen und das Bewufstſeyn dieſer Schuld ihn elend gemacht hätte. In beyden Fällen hat das Leiden einen moraliſchen Grund, nur mit dem Unterſchied, dafs er uns in dem erſten Fall ſeinen moraliſchen Charakter, in dem andern blofs ſeine Beſtimmung dazu zeigt. In dem erſten Fall erſcheint er als eine moraliſch grofse Perſon in dem zweyten blofs als ein äſthetiſch groſſer Gegenſtand.

Dieſer letzte Unterſchied iſt wichtig für die tragiſche Kunſt und verdient daher eine genauere Erörterung.

Ein erhabenes Objekt, blofs in der äſthetiſchen Schätzung, iſt ſchon derjenige Menſch, der uns die Würde der menſchlichen Beſtimmung durch ſeinen Zuſtand vorſtellig macht, geſetzt auch, daſs wir dieſe Beſtimmung in ſeiner Perſon nicht realiſiert finden ſollten. Erhaben in der moraliſchen Schätzung wird er nur alsdann, wenn er ſich zugleich als Perſon jener Beſtimmung gemäſs verhält, wenn unſre Achtung nicht blofs ſeinem Vermögen, ſondern dem Gebrauch dieſes Vermögens gilt, wenn nicht blofs ſeiner Anlage ſondern ſeinem wirklichen Betragen Würde zukommt. Es iſt ganz etwas anders, ob wir bey unſerm Urtheil auf das moraliſche Vermögen überhaupt, und auf die Möglichkeit einer abſoluten Freyheit des Willens, oder ob wir auf den Gebrauch dieſes Vermögens und auf die Wirklichkeit dieſer abſoluten Freyheit des Willens unſer Augenmerk richten.

Es iſt etwas ganz anders, ſage ich, und dieſe Verſchiedenheit liegt nicht et-

wa nur in den beurtheilten Gegenſtänden, ſondern ſie liegt in der verſchiedenen Beurtheilungsweiſe. Der nämliche Gegenſtand kann uns in der moraliſchen Schätzung miſsfallen, und in der äſthetiſchen ſehr anziehend für uns ſeyn. Aber wenn er uns auch in beyden Inſtanzen der Beurtheilung Genüge leiſtete, ſo thut er dieſe Wirkung bey beyden auf eine ganz verſchiedene Weiſe. Er wird dadurch, daſs er äſthetiſch brauchbar iſt, nicht moraliſch befriedigend, und dadurch, daſs er moraliſch befriedigt, nicht äſthetiſch brauchbar.

Ich denke mir z. B. die Selbſtaufopferung des Leonidas bey Termopylä. Moraliſch beurtheilt iſt mir dieſe Handlung Darſtellung des, bey allem Widerſpruch der Inſtinkte erfüllten, Sittengeſetzes; äſthetiſch beurtheilt iſt ſie mir Darſtellung des, von allem Zwang der Inſtinkte unabhängigen, ſittlichen Vermögens. Meinen moraliſchen Sinn (die Vernunft) befriedigt dieſe Handlung, mei-

meinen äſthetiſchen Sinn (die Einbildungskraft) entzückt ſie.

Von dieſer Verſchiedenheit meiner Empfindungen bey dem nämlichen Gegenſtande gebe ich mir folgenden Grund an.

Wie ſich unſer Weſen in zwey Principien, oder Naturen theilt, ſo theilen ſich, dieſen gemäſs, auch unſre Gefühle in zweyerley ganz verſchiedene Geſchlechter. Als Vernunftweſen empfinden wir Beyfall oder Miſsbilligung; als Sinnenweſen empfinden wir Luſt oder Unluſt. Beyde Gefühle, des Beyfalls und der Luſt, gründen ſich auf eine Befriedigung: jenes auf Befriedigung eines Anſpruchs: denn die Vernunft fodert bloſs, aber bedarf nicht; dieſes auf Befriedigung eines Anliegens: denn der Sinn bedarf bloſs, und kann nicht fodern. Beyde, die Foderungen der Vernunft und die Bedürfniſſe des Sinnes, verhalten ſich zu einander wie Nothwendigkeit zu Nothdurft, ſie ſind alſo bey-

de unter dem Begriff von Neceſſität enthalten; bloſs mit dem Unterſchied, daſs die Neceſſität der Vernunft ohne Bedingung, die Neceſſität der Sinne bloſs unter Bedingungen ſtatt hat. Bey beyden aber iſt die Befriedigung zufällig. Alles Gefühl, der Luſt ſowohl als des Beyfalls, gründet ſich alſo zuletzt auf Uebereinſtimmung des Zufälligen mit dem Nothwendigen. Iſt das Nothwendige ein Imperativ, ſo wird Beyfall, iſt es eine Nothdurft, ſo wird Luſt die Empfindung ſeyn; beyde in deſto ſtärkerem Grade, je zufälliger die Befriedigung iſt.

Nun liegt bey aller moraliſchen Beurtheilung eine Foderung der Vernunft zum Grunde, daſs moraliſch gehandelt werde, und es iſt eine unbedingte Neceſſität vorhanden, daſs wir wollen, was recht iſt. Weil aber der Wille frey iſt, ſo iſt es (phyſiſch) zufällig, ob wir es wirklich thun. Thun wir es nun wirklich, ſo erhält dieſe Uebereinſtimmung des Zufalls im Gebrauche der Freyheit

mit dem Imperativ der Vernunft Billigung oder Beyfall, und zwar in deſto höherem Grade, als der Widerſtreit der Neigungen dieſen Gebrauch der Freyheit zufälliger und zweifelhafter machte.

Bey der äſthetiſchen Schätzung hingegen wird der Gegenſtand auf das Bedürfniſs der Einbildungskraft bezogen, welche nicht gebieten, bloſs verlangen kann, daſs das Zufällige mit ihrem Intereſſe übereinſtimmen möge. Das Intereſſe der Einbildungskraft aber iſt: ſich frey von Geſetzen im Spiele zu erhalten. Dieſem Hange zur Ungebundenheit iſt die ſittliche Verbindlichkeit des Willens, durch welche ihm ſein Objekt auf das ſtrengſte beſtimmt wird, nichts weniger als günſtig; und da die ſittliche Verbindlichkeit des Willens der Gegenſtand des moraliſchen Urtheils iſt, ſo ſieht man leicht, daſs bey dieſer Art zu urtheilen die Einbildungskraft ihre Rechnung nicht finden könne. Aber eine ſittliche Verbindlichkeit des

Willens läſst ſich nur unter Vorausſetzung einer abſoluten Independenz deſſelben vom Zwang der Naturtriebe denken; die Möglichkeit des Sittlichen poſtuliert alſo Freyheit, und ſtimmt folglich mit dem Intereſſe der Phantaſie hierinn auf das vollkommenſte zuſammen. Weil aber die Phantaſie durch ihr Bedürfniſs nicht ſo vorſchreiben kann, wie die Vernunft durch ihren Imperativ dem Willen der Individuen vorſchreibt, ſo iſt das Vermögen der Freyheit, auf die Phantaſie bezogen, etwas zufälliges, und muſs daher, als Uebereinſtimmung des Zufalls mit dem (bedingungsweiſe) Nothwendigen Luſt erwecken. Beurtheilen wir alſo jene That des Leonidas moraliſch, ſo betrachten wir ſie aus einem Geſichtspunkt, wo uns weniger ihre Zufälligkeit als ihre Nothwendigkeit in die Augen fällt. Beurtheilen wir ſie hingegen äſthetiſch, ſo betrachten wir ſie aus einem Standpunkt, wo ſich uns weniger ihre Nothwendigkeit als ihre Zufälligkeit darſtellt. Es iſt Pflicht für jeden Willen, ſo zu

handeln, ſobald er ein freyer Wille iſt; daſs es aber überhaupt eine Freyheit des Willens gibt, welche es möglich macht, ſo zu handeln, dieſs iſt eine Gunſt der Natur in Rückſicht auf dasjenige Vermögen, welchem Freyheit Bedürfniſs iſt. Beurtheilt alſo der moraliſche Sinn — die Vernunft — eine tugendhafte Handlung, ſo iſt Billigung das höchſte, was erfolgen kann; weil die Vernunft nie mehr und ſelten nur ſoviel finden kann, als ſie fodert. Beurtheilt hingegen der äſthetiſche Sinn, die Einbildungskraft, die nämliche Handlung, ſo erfolgt eine poſitive Luſt, weil die Einbildungskraft niemals Einſtimmigkeit mit ihrem Bedürfniſſe fodern kann, und ſich alſo von der wirklichen Befriedigung deſſelben, als von einem glücklichen Zufall, überraſcht finden muſs. Daſs Leonidas die heldenmüthige Entſchlieſsung wirklich faſste, billigen wir; daſs er ſie faſſen konnte, darüber frohlocken wir, und ſind entzückt.

Der Unterſchied zwiſchen beyden

Arten der Beurtheilung fällt noch deutlicher in die Augen, wenn man eine Handlung zum Grunde legt, über welche das moraliſche und das äſthetiſche Urtheil verſchieden ausfallen. Man nehme die Selbſtverbrennung des Peregrinus Protheus zu Olympia. Moraliſch beurtheilt kann ich dieſer Handlung nicht Beyfall geben, inſofern ich unreine Triebfedern dabey wirkſam finde, um derentwillen die Pflicht der Selbſterhaltung hintan geſetzt wird. Aeſthetiſch beurtheilt gefällt mir aber dieſe Handlung, und zwar deſswegen gefällt ſie mir, weil ſie von einem Vermögen des Willens zeugt, ſelbſt dem mächtigſten aller Inſtinkte, dem Triebe der Selbſterhaltung zu widerſtehen. Ob es eine rein moraliſche Geſinnung oder ob es blofs eine mächtigere ſinnliche Reizung war, was den Selbſterhaltungstrieb bey dem Schwärmer Peregrin unterdrückte, darauf achte ich bey der äſthetiſchen Schätzung nicht, wo ich das Individuum verlaſſe, von dem Verhältniſs ſeines Willens zu dem

Willensgeſetz abſtrahiere, und mir den menſchlichen Willen überhaupt, als Vermögen der Gattung, im Verhältniſs zu der ganzen Naturgewalt denke. Bey der moraliſchen Schätzung, hat man geſehen, wurde die Selbſterhaltung als eine Pflicht vorgeſtellt, daher beleidigte ihre Verletzung; bey der äſthetiſchen Schätzung hingegen wurde ſie als ein Intereſſe angeſehen, daher gefiel ihre Hintanſetzung. Bey der letztern Art des Beurtheilens wird alſo die Operation gerade umgekehrt, die wir bey der erſtern verrichten. Dort ſtellen wir das ſinnlich beſchränkte Individuum und den pathologiſch-afficierbaren Willen dem abſoluten Willensgeſetz und der unendlichen Geiſterpflicht, hier hingegen ſtellen wir das abſolute Willensvermögen und die unendliche Geiſtergewalt dem Zwange der Natur und den Schranken der Sinnlichkeit gegenüber. Daher läſst uns das äſthetiſche Urtheil frey, und erhebt und begeiſtert uns, weil wir uns ſchon durch das bloſse Vermögen, abſolut zu

wollen, ſchon durch die bloſse Anlage zur Moralität, gegen die Sinnlichkeit in augenſcheinlichem Vortheil befinden, weil ſchon durch die bloſse Möglichkeit, uns vom Zwange der Natur loszuſagen, unſerm Freiheitsbedürfniſs geſchmeichelt wird. Daher beſchränkt uns das moraliſche Urtheil, und demüthigt uns, weil wir uns bey jedem beſondern Willensakt gegen das abſolute Willensgeſetz mehr oder weniger im Nachtheil befinden, und durch die Einſchränkung des Willens auf eine einzige Beſtimmungsweiſe, welche die Pflicht ſchlechterdings fodert, dem Freyheitstriebe der Phantaſie widerſprochen wird. Dort ſchwingen wir uns von dem Wirklichen zu dem Möglichen, und von dem Individuum zur Gattung empor; hier hingegen ſteigen wir vom Möglichen zum Wirklichen herunter, und ſchlieſsen die Gattung in die Schranken des Individuums ein; kein Wunder alſo, wenn wir uns bey äſthetiſchen Urtheilen erweitert, bey moraliſchen hingegen eingeengt und gebunden fühlen *).

*) Dieſe Auflöſung, erinnre ich beyläufig, erklärt

Aus dieſem allen ergiebt ſich denn, daſs die moraliſche und die äſthetiſche

uns auch die Verſchiedenheit des äſthetiſchen Eindrucks, den die Kantiſche Vorſtellung der Pflicht auf ſeine verſchiedenen Beurtheiler zu machen pflegt. Ein nicht zu verachtender Theil des Publikums findet dieſe Vorſtellung der Pflicht ſehr demüthigend; ein andrer findet ſie unendlich erhebend für das Herz. Beyde haben Recht, und der Grund dieſes Widerſpruchs liegt bloſs in der Verſchiedenheit des Standpunkts, aus welchem beyde dieſen Gegenſtand betrachten. Seine bloſse Schuldigkeit thun, hat allerdings nichts groſses, und inſofern das beſste, was wir zu leiſten vermögen, nichts als Erfüllung, und noch mangelhafte Erfüllung, unſerer Pflicht iſt, liegt in der höchſten Tugend nichts begeiſterndes. Aber bey allen Schranken der ſinnlichen Natur dennoch treu und beharrlich ſeine Schuldigkeit thun, und in den Feſſeln der Materie dem heiligen Geiſtergeſetz unwandelbar folgen, dieſs iſt allerdings erhebend und der Bewunderung werth. Gegen die Geiſterwelt gehalten iſt an unſrer Tugend freilich nichts verdienſtliches, und wieviel wir es uns auch koſten laſſen mögen, wir werden immer unnütze Knechte ſeyn; gegen die Sinnenwelt gehalten iſt ſie hingegen ein deſto erhabeneres Objekt. Inſofern wir alſo Handlungen moraliſch beurtheilen, und ſie auf das Sittengeſetz beziehen, werden wir wenig Urſache haben, auf unſere Sittlichkeit ſtolz zu ſeyn; inſofern wir aber auf die

Beurtheilung, weit entfernt einander zu unterſtützen, einander vielmehr im Wege ſtehen, weil ſie dem Gemüth zwey ganz entgegengeſetzte Richtungen geben; denn die Geſetzmäſsigkeit, welche die Vernunft als moraliſche Richterinn fodert, beſteht nicht mit der Ungebundenheit, welche die Einbildungskraft, als äſthetiſche Richterinn verlangt. Daher wird ein Objekt zu einem äſthetiſchen Gebrauch gerade um ſoviel weniger taugen, als es ſich zu einem moraliſchen qualifiziert; und wenn der Dichter es dennoch erwählen müſste, ſo wird er wohl thun, es ſo zu behandeln, daſs nicht ſowohl unſre Vernunft auf die Regel des Willens, als vielmehr unſre Phantaſie auf das Vermögen des Willens hingewieſen werde. Um ſeiner ſelbſt willen muſs

Möglichkeit dieſer Handlungen ſehen, und das Vermögen unſers Gemüths, das denſelben zum Grund liegt, auf die Welt der Erſcheinungen beziehen, d. h. inſofern wir ſie äſthetiſch beurtheilen, iſt uns ein gewiſſes Selbſtgefühl erlaubt, ja es iſt ſogar nothwendig, weil wir ein Principium in uns aufdecken, das über alle Vergleichung groſs und unendlich iſt.

der Dichter dieſen Weg einſchlagen, denn mit unſerer Freyheit iſt ſein Reich zu Ende. Nur ſolange wir auſser uns anſchauen, ſind wir *ſein*; er hat uns verloren, ſobald wir in unſern eigenen Buſen greifen. Dieſs erfolgt aber unausbleiblich, ſobald ein Gegenſtand nicht mehr als *Erſcheinung von uns betrachtet* wird, ſondern als *Geſetz über uns richtet*.

Selbſt von den Aeuſserungen der erhabenſten Tugend kann der Dichter nichts für *ſeine* Abſichten brauchen, als was an denſelben der *Kraft* gehört. Um die Richtung der Kraft bekümmert er ſich nichts. Der Dichter, auch wenn er die vollkommenſten ſittlichen Muſter vor unſre Augen ſtellt, hat keinen andern Zweck, und *darf keinen andern haben*, als uns durch Betrachtung derſelben zu ergötzen. Nun kann uns aber nichts ergötzen, als was unſer Subjekt verbeſſert, und nichts kann uns geiſtig ergötzen, als was unſer geiſtiges Vermö-

gen erhöht. Wie kann aber die Pflichtmäſsigkeit eines Andern unſer Subjekt verbeſſern und unſere geiſtige Kraft vermehren? Daſs er ſeine Pflicht wirklich erfüllt, beruht auf einem zufälligen Gebrauche, den er von ſeiner Freyheit macht, und der eben darum für uns nichts beweiſen kann. Es iſt bloſs das Vermögen zu einer ähnlichen Pflichtmäſsigkeit, was wir mit ihm theilen, und indem wir in ſeinem Vermögen auch das unſrige wahrnehmen, fühlen wir unſere geiſtige Kraft erhöht. Es iſt alſo bloſs die vorgeſtellte Möglichkeit eines abſolut freyen Wollens, wodurch die wirkliche Ausübung deſſelben unſerm äſthetiſchen Sinn gefällt.

Noch mehr wird man ſich davon überzeugen, wenn man nachdenkt, wie wenig die poetiſche Kraft des Eindrucks, den ſittliche Karaktere oder Handlungen auf uns machen, von ihrer hiſtoriſchen Realität abhängt. Unſer Wohlgefallen an idealiſchen Karakteren ver-

liert

liert nichts durch die Erinnerung, daſs ſie poetiſche Fictionen ſind, denn es iſt die poetiſche, nicht die hiſtoriſche Wahrheit, auf welche alle äſthetiſche Wirkung ſich gründet. Die poetiſche Wahrheit beſteht aber nicht darinn, daſs etwas wirklich geſchehen iſt, ſondern darinn, daſs es geſchehen konnte, alſo in der innern Möglichkeit der Sache. Die äſthetiſche Kraft muſs alſo ſchon in der vorgeſtellten Möglichkeit liegen.

Selbſt an wirklichen Begebenheiten hiſtoriſcher Perſonen iſt nicht die Exiſtenz, ſondern das durch die Exiſtenz kund gewordene Vermögen das poetiſche. Der Umſtand, daſs dieſe Perſonen wirklich lebten, und das dieſe Begebenheiten wirklich erfolgten, kann zwar ſehr oft unſer Vergnügen vermehren, aber mit einem fremdartigen Zuſatz, der dem poetiſchen Eindruck vielmehr nachtheilig als beförderlich iſt. Man hat lange geglaubt, der Dichtkunſt unſers Vaterlands einen Dienſt zu erweiſen, wenn man den Dich-

tern Nationalgegenstände zur Berarbeitung empfahl. Dadurch, hiefs es, würde die griechische Poesie so bemächtigend für das Herz, weil sie einheimische Scenen mahlte, und einheimische Thaten verewigte. Es ist nicht zu läugnen, dafs die Poesie der Alten, dieses Umstandes halber, Wirkungen leistete, deren die neuere Poesie sich nicht rühmen kann — aber gehörten diese Wirkungen der Kunst und dem Dichter? Wehe dem griechischen Kunstgenie, wenn es vor dem Genius der neuern nichts weiter als diesen zufälligen Vortheil voraus hätte, und wehe dem griechischen Kunstgeschmack, wenn er durch diese historischen Beziehungen in den Werken seiner Dichter erst hätte gewonnen werden müssen! Nur ein barbarischer Geschmack braucht den Stachel des Privatintereſſe, um zu der Schönheit hingelockt zu werden, und nur der Stümper borgt von dem Stoffe eine Kraft, die er in die Form zu legen verzweifelt. Die Poesie soll ihren Weg nicht durch die kalte Region

des Gedächtnisses nehmen, soll nie die Gelehrsamkeit zu ihrer Auslegerinn, nie den Eigennutz zu ihrem Fürsprecher machen. Sie soll das Herz treffen, weil sie aus dem Herzen flofs, und nicht auf den Staatsbürger in den Menschen, sondern auf den Menschen in dem Staatsbürger zielen.

Es ist ein Glück, dafs das wahre Genie auf die Fingerzeige nicht viel achtet, die man ihm, aus besserer Meinung als Befugnifs, zu ertheilen sich sauer werden läfst; sonst würden Sulzer und seine Nachfolger der deutschen Poesie eine sehr zweydeutige Gestalt gegeben haben. Den Menschen moralisch auszubilden, und Nationalgefühle in dem Bürger zu entzünden ist zwar ein sehr ehrenvoller Auftrag für den Dichter, und die Musen wissen es am besten, wie nahe die Künste des Erhabenen und Schönen damit zusammenhängen mögen. Aber was die Dichtkunst mittelbar ganz vortrefflich macht, würde ihr, unmittel-

bar, nur ſehr ſchlecht gelingen. Die Dichtkunſt führt bey dem Menſchen nie ein beſondres Geſchäft aus, und man könnte kein ungeſchickteres Werkzeug erwählen, um einen einzelnen Auftrag, ein Detail, gut beſorgt zu ſehen. Ihr Wirkungskreis iſt das Total der menſchlichen Natur, und bloſs, inſofern ſie auf den Karakter einfliefst, kann ſie auf ſeine einzelnen Wirkungen Einfluſs haben. Die Poeſie kann dem Menſchen werden, was dem Helden die Liebe iſt. Sie kann ihm weder rathen, noch mit ihm ſchlagen, noch ſonſt eine Arbeit für ihn thun; aber zum Helden kann ſie ihn erziehn, zu Thaten kann ſie ihn rufen, und zu allem, was er ſeyn ſoll, ihn mit Stärke ausrüſten.

Die äſthetiſche Kraft, womit uns das Erhabene der Geſinnung und Handlung ergreift, beruht alſo keineswegs auf dem Intereſſe der Vernunft, daſs recht gehandelt werde, ſondern auf dem Intereſſe der Einbildungskraft, daſs recht

Handeln möglich ſey, d. h. daſs keine Empfindung, wie mächtig ſie auch ſey, die Freyheit des Gemüths zu unterdrücken vermöge. Dieſe Möglichkeit liegt aber in jeder ſtarken Aeuſſerung von Freyheit und Willenskraft, und wo nur irgend der Dichter dieſe antrifft, da hat er einen zweckmäſsigen Gegenſtand für ſeine Darſtellung gefunden. Für ſein Intereſſe iſt es eins, aus welcher Klaſſe von Karakteren, der ſchlimmen oder guten, er ſeine Helden nehmen will, da das nämliche Maaſs von Kraft, welches zum Guten nöthig iſt, ſehr oft zur Conſequenz im Böſen erfodert werden kann. Wie viel mehr wir in äſthetiſchen Urtheilen auf die Kraft als auf die Richtung der Kraft, wie viel mehr auf Freyheit als auf Geſetzmäſsigkeit ſehen, wird ſchon daraus hinlänglich offenbar, daſs wir Kraft und Freyheit lieber auf Koſten der Geſetzmäſsigkeit geäuſsert, als die Geſetzmäſsigkeit auf Koſten der Kraft und Freyheit beobachtet ſehen. Sobald nämlich Fälle eintreten, wo das moraliſche Geſetz

ſich mit Antrieben gattet, die den Willen durch ihre Macht fortzureiſsen drohen, ſo gewinnt der Karakter äſthetiſch, wenn er dieſen Antrieben widerſtehen kann. Ein Laſterhafter fängt an, uns zu intereſſieren, ſobald er Glück und Leben wagen muſs, um ſeinen ſchlimmen Willen durchzuſetzen; ein Tugendhafter hingegen verliert in demſelben Verhältniſs unſre Aufmerkſamkeit, als ſeine Glückſeligkeit ſelbſt ihn zum Wohlverhalten nöthigt. Rache, zum Beyſpiel, iſt unſtreitig ein unedler und ſelbſt niedriger Affekt. Nichts deſto weniger wird ſie äſthetiſch, ſobald ſie dem, der ſie ausübt, ein ſchmerzhaftes Opfer koſtet. Medea, indem ſie ihre Kinder ermordet, zielt bey dieſer Handlung auf Jaſons Herz, aber zugleich führt ſie einen ſchmerzhaften Stich auf ihr eigenes, und ihre Rache wird äſthetiſch erhaben, ſobald wir die zärtliche Mutter ſehen.

Das äſthetiſche Urtheil enthält hierinn mehr wahres, als man gewöhnlich

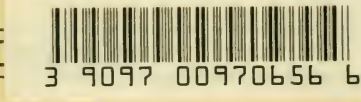
glaubt. Offenbar kündigen Laſter, welche von Willensſtärke zeugen, eine gröſſere Anlage zur wahrhaften moraliſchen Freyheit an, als Tugenden, die eine Stütze von der Neigung entlehnen, weil es dem conſequenten Böſewicht nur einen einzigen Sieg über ſich ſelbſt, eine einzige Umkehrung der Maximen koſtet, um die ganze Conſequenz und Willensfertigkeit, die er an das Böſe verſchwendete, dem Guten zuzuwenden. Woher ſonſt kann es kommen, daſs wir den halbguten Karakter mit Widerwillen von uns ſtoſsen, und dem ganz ſchlimmen oft mit ſchauernder Bewunderung folgen? Daher unſtreitig, weil wir bey jenem auch die Möglichkeit des abſolut freyen Wollens aufgeben, dieſem hingegen es in jeder Aeuſserung anmerken, daſs er durch einen einzigen Willensakt ſich zur ganzen Würde der Menſchheit aufrichten kann.

In äſthetiſchen Urtheilen ſind wir alſo nicht für die Sittlichkeit an ſich

ſelbſt, ſondern bloſs für die Freyheit intereſſiert, und jene kann nur inſofern unſrer Einbildungskraft gefallen, als ſie die letztere ſichtbar macht. Es iſt daher offenbare Verwirrung der Grenzen, wenn man moraliſche Zweckmäſsigkeit in äſthetiſchen Dingen fodert, und um das Reich der Vernunft zu erweitern die Einbildungskraft aus ihrem rechtmäſsigen Gebiete verdrängen will. Entweder wird man ſie ganz unterjochen müſſen, und dann iſt es um alle äſthetiſche Wirkung geſchehen, oder ſie wird mit der Vernunft ihre Herrſchaft theilen, und dann wird für Moralität wohl nicht viel gewonnen ſeyn. Indem man zwey verſchiedene Zwecke verfolgt, wird man Gefahr laufen, beyde zu verfehlen. Man wird die Freyheit der Phantaſie durch moraliſche Geſetzmäſsigkeit feſſeln, und die Nothwendigkeit der Vernunft durch die Willkühr der Einbildungskraft zerſtören.

Schiller, Johann Christoph Friedrich von

[illegible]



304451